

М. РЕДЬКО

СВІТОГЛЯД
Г.С. Кобороди





Г. С. Сковорода

М. РЕДЬКО

СВІТОГЛЯД

Г.С. Ковороди

Видавництво Львівського університету
1967

Монографія М. П. Редька «Світогляд Г. С. Сковороди» присвячена одному з видатних мислителів нашої країни XVIII ст. У монографії вперше в літературі найбільш повно висвітлюються філософія Сковороди, його суспільно-політичні та соціологічні погляди, етика, ставлення до церкви та релігії, а також його місце в історії вітчизняної філософської думки.

Автор не погоджується з деякими досить поширеними в літературі оцінками окремих сторін світогляду українського філософа і викладає свою точку зору. Він піддає гострій критиці фальсифікаторів творчості Сковороди, які намагаються спотворити історію українського народу.

Книга розрахована на філософів, істориків, літературознавців та читачів, які цікавляться питаннями історії розвитку філософської, суспільно-політичної та соціологічної думки на Україні.

Відповідальний редактор
кандидат філософських наук
В. Ю. ЄВДОКИМЕНКО

Ідейна спадщина видатного українського мислителя XVIII століття, поета-гуманіста і просвітителя-демократа Григорія Савича Сковороди незмінно привертала до себе увагу багатьох дослідників.

Однак вивчення творчості Сковороди ускладнювалось тим, що твори філософа тривалий час знаходились у рукописах і зберігались у різних осіб. За життя Сковороди жоден його твір не було надруковано. Лише після його смерті почали з'являтися окремі публікації, а основні філософські твори побачили світ через багато десятиріч. Надовго затримала публікацію творів українського філософа духовна цензура, що знаходила в них «думки, які суперечать «святому письму», і з цієї причини або зовсім забороняла їх друкувати, або дозволяла публікувати з великими скороченнями.

Це, звичайно, не могло не позначитися як на темпах вивчення творчої спадщини Сковороди, так і на глибині її аналізу.

В міру того, як твори філософа, хоч і в урізаному вигляді, але все ж з'являлися в друку, інтерес до його творчості зростав: вона привертала увагу письменників і філософів, публіцистів та істориків, фольклористів і педагогів.

Великим поштовхом до більш інтенсивного вивчення творчості Сковороди були ювілей з нагоди 100-річчя від дня смерті філософа, який відзначався в 1894 р., зібрання його творів під редакцією Д. І. Багалія, що вийшло в зв'язку з цією датою, а також опублікований в 1912 р. перший том творів Сковороди під редакцією В. Д. Бонч-Бруєвича.

Всього в дорадянський період про Сковороду написано понад 200 праць, які дуже нерівноцінні за своїм значенням. Бібліографічний список включає кілька монографій, літературно-критичні нариси, статті біографічного характеру, коментарі до публікацій, замітки. Якщо у першій час після смерті філософа публікувались тільки статті біографічного характеру, то, починаючи з 30-х років XIX сторіччя, в пресі почали з'являтися теоретичні дослідження.

Дворянські і буржуазні вчені розглядали історію філософської думки в Росії з ідеалістичних, а в багатьох випадках — з відверто теологічних позицій. Історіографи з дворянсько-буржуазного табору стояли на позиціях заперечення самостійності, оригінальності не тільки української, але й російської філософської думки. Хоч вони і називали Сковороду першим російським філософом, але його світогляд розглядали як продукт впливу західноєвропейської ідеалістичної філософії.

Першими біографами Сковороди були В. Маслович, Гес де-Кальве та І. Вернет. Ці мемуаристи не вивчали творів Сковороди. Свої міркування про світогляд філософа вони висловлювали або на основі особистих вражень від випадкових зустрічей з мислителем (І. Вернет), або на основі суперечливих спогадів сучасників Сковороди і вигаданих фактів з його біографії. Даючи оцінку філософських поглядів Сковороди, ці дослідники порівнювали українського мислителя з старогрецькими і римськими філософами. Звичайно, їх міркування були поверховими і далекими від дійсності, однак навішані ними ярлики на нашого філософа багато в чому визначили оцінку його світогляду майбутніми дослідниками.

Так, В. Маслович, хоч і не знав творів Сковороди,— у своїй книзі «О басне и баснописцах разных народов» він навіть не згадує про «Басни Харьковскія»,— але все ж вважав за можливе дати характеристику його світогляду, назвавши нашого філософа харківським Діогеном і стоїком¹.

Не більше були ознайомлені з творами Сковороди Густав Гес де-Кальве та І. Вернет. Ці письменники, далекі від українського народу і його багатовікової культури, по-справжньому не знали української і російської дійсності, в умовах якої жив і творив мислитель, однак вони також брались

¹ Див.: В. Маслович. О басне и баснописцах разных народов. Харьков, 1816.

оцінювати його світогляд і нагороджувати філософа різними ходовими епітетами.

Гес де-Кальве не тільки повторив голослівне твердження Масловича про те, що Сковорода нібито був циніком і стоіком, але й пустив у хід наклеп, підхоплений дворянсько-буржуазними вченими, що філософ був містиком, марновіром, людиною, яка добровільно ізолювала себе від суспільства. І. Вернет, якого Сковорода називав «мужчиной с бабьим умом и дамским секретарем», також зробив свій «внесок» у фальсифікацію світогляду мислителя. Він не тільки підтримав оцінку Сковороди Масловичем і Гес де-Кальве, називаючи філософа мізантропом, але й твердив, що Сковорода особливо любив німців². Цей наклеп був пізніше використаний деякими авторами для ідейного зближення українського філософа з німецькими філософами-ідеалістами.

Твердження Масловича, Гес де-Кальве та І. Вернета були повторені І. Снегирьовим, який вважав, що нібито «український мудрець займав місце між Діогеном і Кратесом»³.

Перші біографи Сковороди, безперечно, виконали корисну роботу, зібравши фактичний матеріал про життя і діяльність філософа. Але, внесши у свої мемуари неперевірені факти, а то й просто легенди, а також нічим не обгрунтовані міркування про особу і світогляд Сковороди, вони у значній мірі утруднили наукову розробку його філософської спадщини.

Новий етап у вивченні творчості Сковороди розпочався з 30-х років минулого століття. Він характеризується помітним зростанням інтересу дворянських вчених і публіцистів до особи і світогляду українського філософа, що було викликано як першими публікаціями деяких творів Сковороди, так і причинами іншого порядку.

Всередині самодержавно-кріпосницького ладу Росії в 30—40-і роки XIX ст. загострилися класові суперечності, і це, безумовно, позначилося на ідеологічній боротьбі. Щоб «теоретично» виправдати існування самодержавно-кріпосницького ладу в Росії деякі «вчені» використовували реакційну теорію «офіційної народності», що була створена

² Див.: Густав Гес де-Кальве и И. Вернет. Сковорода, украинский философ. «Украинский вестник», ч. VI, Харьков, 1817.

³ Див.: И. Снегирев. Украинский философ Г. С. Сковорода. «Отечественные записки», 1823, №№ 42, 43.

на початку 30-х років. Основні принципи її були висловлені міністром народної освіти Уваровим у його відомій формулі: «Православ'я, самодержавство, народність». Спираючись на теорію «офіційної народності», ідеологи поміщиків-кріпосників намагались перекрутити весь історичний процес розвитку Росії, в тому числі її філософської думки.

Деякі опубліковані в той час праці про Сковороду були написані з позицій уваровської формули. Найбільш типовою в цьому відношенні є стаття Олександра Хаждеу⁴. Оперуючи у своїй праці уривками із творів, які нібито належали Сковороді, О. Хаждеу фальсифікував світогляд українського філософа. З його характеристики Сковорода постав як представник горезвісної «теорії офіційної народності». О. Хаждеу нагородив Сковороду новим епітетом «Русский Со-крат», який міцно закріпився за ним.

Не внесла нічого нового в оцінку світогляду Сковороди і стаття І. Срезневського «Отрывки из записок о старце Гр. Сковороде, украинском философе»⁵, що була написана головним чином на основі розповідей осіб, які знали Сковороду. У статті повторюються відомі вже нам твердження про містицизм Сковороди, про те, що філософ нібито не цікавився громадськими питаннями і тікав від людей. Певне значення для об'єктивної оцінки світогляду українського філософа має пізніша праця І. Срезневського⁶. Тут учений першим із дослідників висловив сумнів щодо належності Сковороді творів, уривками з яких оперував О. Хаждеу, і публічно звинуватив цього автора у фальсифікації.

Стаття О. Хаждеу була в повній мірі використана авторами з клерикально-монархічного табору, які намагались перетворити Сковороду в ортодоксально мислячого християнина і монархіста. В поглядах цих авторів на Сковороду є лише деякі відтінки.

Так, наприклад, архімандрит Гавриіл у своєму «труді» дослівно списав у О. Хаждеу характеристику світогляду Сковороди і видав за свою⁷. А. С. Лебедєв намагався зв'я-

⁴ Див.: А. Х а ж д е у. Григорий Варсава Сковорода. Историко-критический очерк. «Телескоп», 1835, ч. XXVI, № 5, № 8.

⁵ Див.: 36. «Утренняя звезда», Харьков, 1834, кн. 1.

⁶ Див.: И. С р е з н е в с к и й. Выписки из писем Гр. Саввича Сковороды. «Молодик на 1844 год», изд. И. Е. Бецким, Харьков, 1845.

⁷ Див.: А р х и м. Г а в р и и л. История русской философии, Казань, 1840, ч. VI, стор. 53—70.

зати філософські погляди нашого мислителя із східним напрямом богословської думки⁸, а М. Краснюк, який орієнтувався на статті О. Хаждеу і А. С. Лебедева, пішов далі. У своїй статті він намагався довести, що Сковорода був не тільки послідовником східного напрямку богословської думки, але і виражав «офіційну ідеологію»⁹.

Деякі вчені намагались встановити зв'язок світогляду Сковороди не з ортодоксальною християнською релігією, а з опозиційним по відношенню до офіційної церкви сектантським рухом. Так, наприклад, М. Арендаренко голосливно твердив, що Сковорода нібито був організатором секти духоборців на Україні¹⁰, а Мілюков вважав його «сектантом в душі»¹¹.

Дворянсько-буржуазні вчені цілком поділяли погляди церковників. Однак Ф. А. Зеленогорський¹², В. Ерн¹³ та інші автори намагались вивести філософію Сковороди як із вчення отців церкви східного напрямку богословської думки, так і з перекрученої християнською церквою філософії Арістотеля, творів Платона та інших філософів-ідеалістів і містиків.

Новий підхід до оцінки творчої діяльності українського філософа намітився у Г. П. Данилевського¹⁴. У своїй монографії він вперше намагався розглянути просвітительську діяльність філософа у зв'язку з історичною обстановкою, що склалася на Україні у другій половині XVIII ст. На відміну від своїх попередників, Г. П. Данилевський побачив у Сковороді не пустельника, а «людину громадську, ділка і бійця свого віку», «виразника українського розумового життя XVIII століття». Данилевський першим порівняв діяльність Сковороди з діяльністю Новикова, який, за

⁸ Див.: А. С. Лебедев. Г. С. Сковорода как богослов. «Вопросы философии и психологии», 1895, кн. XXVII.

⁹ Див.: М. Краснюк. Религиозно-философские воззрения Сковороды. «Вера и разум», 1901, кн. XVI.

¹⁰ Див.: «Записки о Полтавской губернии Николая Арендаренка», ч. III, Полтава, 1852.

¹¹ Див.: П. Миллюков. Очерки по истории русской культуры, СПб, 1899.

¹² Див.: Ф. А. Зеленогорский. Философия Г. С. Сковороды, украинского философа XVIII столетия. «Вопросы философии и психологии», 1894, кн. 3, 4.

¹³ Див.: В. Ерн. Г. С. Сковорода. Его жизнь и учение, М., 1912.

¹⁴ Див.: Г. П. Данилевский. Сковорода, украинский деятель XVIII века. «Украинская старина», Харьков, 1866.

його словами, був також містиком, але вихованцем іншої містичної школи. Однак Данилевський, звичайно, не міг дати правильної оцінки світогляду Сковороди і його діяльності як просвітителя-демократа.

Певний науковий інтерес становлять статті М. Костомарова, спрямовані проти критика В. Крестовського¹⁵, який, не ознайомившись з біографією і творчістю Сковороди, засудив як нікому не потрібне петербурзьке видання його творів (1861), назвавши їх «семінарською мертвечиною».

Серед досліджень філософії Сковороди, створених у дорадянський період, являють певний науковий інтерес праці авторів, що стояли на ліберальних або демократичних позиціях. Найбільш цінними у цьому відношенні є праці О. Я. Єфименко¹⁶.

У своїх статтях О. Я. Єфименко першою із досліджувачів філософської спадщини мислителя виступила проти звинувачення його в містицизмі і намагалась встановити вплив на нього філософії Спінози. В цілому концепція О. Я. Єфименко неприйнятна. Дослідниця не могла довести, що Сковорода був пантеїстом типу Спінози, та й саму філософію Спінози вона оцінювала неправильно. Однак уже сама постановка питання про наявність у філософії Сковороди матеріалістичної тенденції була кроком вперед в порівнянні з точкою зору на українського філософа як на чистого ідеаліста і містика, що утвердилась серед буржуазних учених.

Великий вплив на багатьох авторів праць про Сковороду справила робота Ф. Кудринського «Философ без системы»¹⁷. В цій роботі Ф. Кудринський твердив, що у нашого мислителя не було своєї філософської системи. Розвиваючи далі цю тезу Кудринського, деякі автори почали твердити, що Сковорода навіть не був філософом у власному значенні цього слова, а мислителем, у висловлюваннях якого містились окремі глибокі думки.

Серед праць дорадянського періоду про Сковороду особливе місце займає біографічний нарис «Жизнь Григория

¹⁵ Див.: Н. Костомаров. Слово о Сковороде, «Основа», 1861, № 7. Н. Костомаров. Ответ на статью В. Крестовского, «Основа», 1861, № 8.

¹⁶ А. Я. Ефименко. Философ из народа. «Неделя», 1894, № 1. А. Я. Ефименко. Личность Сковороды как мыслителя. «Вопросы философии и психологии», 1894, кн. 25.

¹⁷ Див.: «Киевская старина», 1898, № 1—3.

Сковороди», написаний після смерті філософа в 1794 р. його учнем і другом М. І. Ковалінським. Цей твір був відомий першим біографам Сковороди Снегирьову, Аскоченському і Данилевському в рукопису, а вперше опублікований М. Ф. Сумцовим в 1886 році¹⁸. В роботі М. Ковалінського є важливі, хоч далеко не повні біографічні відомості про Сковороду, а також оцінка деяких питань його світогляду. М. І. Ковалінський учився в Харківському колегіумі тоді, коли там працював Сковорода, пізніше набув вищої освіти в Страсбурзі і став визначним державним чиновником і таємним радником. Філософ підтримував з ним дружні зв'язки з 60-х років і до самої смерті. Однак М. Ковалінський, на нашу думку, не був однодумцем Сковороди, як дотепер прийнято вважати. Він належав до числа тих, кого, за словами філософа, «світ спіймав»: бував у вищих колах суспільства, займав високі державні пости і складав оди на честь Катерини II.

Написана М. Ковалінським праця «Жизнь Григория Сковороды» носить на собі відбиток поглядів самого автора. Тому в ній виявились прихованими матеріалістична і атеїстична тенденції в філософії Сковороди. Філософ погає як непокірна, але цілком благонадійна людина, вірнопіддана цариці Катерині II. Деякі біографічні моменти в житті Сковороди, як наприклад, обставини його смерті, Ковалінським висвітлені так, що це дало підставу буржуазним вченим і церковникам перекручувати його світогляд у релігійно-містичному дусі, твердити, ніби філософ перед смертю примирився з церквою.

Незважаючи на те, що праця Ковалінського має істотні недоліки і тому може бути використана критично, всі дворянсько-буржуазні вчені і, на жаль, радянські дослідники продовжують спиратися на неї і цитувати нарівні з творами самого Сковороди. Тим самим погляди Ковалінського, які по суті були релігійно-ідеалістичними, ототожнюються з поглядами самого Сковороди.

Із літератури дорадянського періоду, в якій дається оцінка світогляду філософа, відзначимо ще вступну статтю М. Ф. Сумцова до згаданої вище праці М. Ковалінського і староруську поему П. Куліша «Грицько Сковорода»¹⁹.

У своїй статті М. Ф. Сумцов, підтримуючи версію про

¹⁸ Див.: «Киевская старина», 1886, № 9.

¹⁹ Див.: П. А. Кулиш. Сочинения и письма, К., 1909, т. III.

містицизм Сковороди, намагався встановити зв'язки українського філософа як з російськими масонами, так і з німецькими містиками і квієтистами XVIII століття. Тут же М. Ф. Сумцов «відшукав» у світогляді Сковороди і Гамалеї такі спільні риси, які, на його думку, є національними рисами українського народу, а згодом навіть прийшов до буржуазно-націоналістичного висновку про філософію Сковороди як явище національно відособлене.

Якщо у М. Ф. Сумцова проявились лише окремі тенденції до оцінки філософської спадщини Сковороди в дусі українського націоналізму, то П. Куліш в поемі «Грицько Сковорода» повністю стоїть на позиції українського буржуазного націоналізму і оцінює світогляд мислителя і його громадську діяльність з точки зору своєї «хуторянської філософії».

Отже, в опублікованих дворянсько-буржуазними авторами в дорадянський період роботах про Сковороду в оцінці його філософської спадщини визначились два підходи. Одні заперечували оригінальність світогляду Сковороди і розглядали його лише як продукт впливу отців церкви і західноєвропейських філософів. Інші ж прагнули ізолювати його світогляд як від російської, так і західноєвропейської суспільно-філософської думки. Обидва підходи неспроможні в науковому відношенні і перекирчують сутність і значення філософської спадщини Г. С. Сковороди.

Дворянсько-буржуазні вчені принижували теоретичне значення філософії Сковороди, називали його філософом-моралістом. Заперечуючи соціальну спрямованість творів Сковороди, вони продовжували повторювати вигадки перших біографів про індіферентність мислителя до оточуючого його суспільного життя. Типовим представником такої точки зору на Сковороду був П. Житецький²⁰.

З вказаних причин навіть у серйозних працях дворянсько-буржуазних вчених марно було б шукати правдивого висвітлення світогляду Сковороди і його просвітительської діяльності. В цих працях ми знаходимо лише фактичний матеріал, який може бути використаний критично для вивчення життєвого шляху і творчої діяльності Сковороди.

Великий науковий інтерес становлять оцінки творчості Сковороди, які ми знаходимо в працях українських револю-

²⁰ Див.: П. Ж и т е ц к и й. Энеида Котляревского и древнейший список ее. «Киевская старина», 1899, ноябрь.

ційних демократів Т. Г. Шевченка, І. Я. Франка, П. А. Грабовського, Лесі Українки. Однак Сковорода цікавив їх, насамперед, як письменник, і тому їх оцінки відносяться, головним чином, до його літературної діяльності. Філософська спадщина мислителя не була предметом їх спеціального дослідження, та й кращі філософські твори Сковороди з причин, про які вже говорилось, їм не були відомі.

І. Я. Франко дав всебічну і глибоку характеристику Сковороди як письменника-гуманіста, визначив місце в історії української літератури і показав вплив Сковороди на творчість українських письменників²¹.

Г. Я. Франко цікавився і питаннями філософії Сковороди. З деякими висловлюваннями І. Я. Франка та інших українських революційних демократів про світогляд Сковороди, наприклад, із зарахуванням мислителя у розряд філософів-моралістів і містиків, не можна погодитись. Проте їх аналіз літературної творчості Сковороди допомагає очистити його філософську спадщину від перекозів дворянсько-буржуазних вчених.

Із марксистських дослідників у дорадянський період тільки В. Д. Бонч-Бруєвич займався збиранням, публікацією і вивченням творів Сковороди. Як редактор, він провів велику роботу по підготовці до випуску в 1912 р. першого тома зібрання творів українського філософа. Однак, виходячи з того, що у світогляді Сковороди і у вченні руської секти новоізраїльтян є деякі спільні риси, В. Д. Бонч-Бруєвич у своїх примітках до творів Сковороди, що ввійшли в перший том, неправомірно ототожнив ці різні за своєю суттю ідеологічні явища. Таким чином він безпідставно перетворив українського філософа в «одного з найголовніших теоретиків руських «духовних християн»²².

Після перемоги Великої Жовтневої соціалістичної революції, коли практично почало вирішуватись питання про ставлення народів колишньої царської Росії до своєї куль-

²¹ Див.: І. Франко. Рецензія на видання творів Сковороди під редакцією Д. І. Багалія. «Записки Наукового товариства ім. Шевченка», 1895, т. V, кн. 1. І. Франко. Рецензія на статтю П. Житецького «Энеида Котляревского и древнейший список ее». «Записки Наукового товариства ім. Шевченка», 1900, т. 38. И. Франко. Южнорусская литература. «Энциклопедический словарь» Брокгауза и Эфрона, СПб, 1904, т. 81.

²² Див.: В. Д. Бонч-Бруєвич. Заметка от редакции. Собрание сочинений Г. С. Сковороды под ред. В. Д. Бонч-Бруевича, СПб, 1912, т. 1.

турної спадщини, у вивченні творчості Сковороди настав новий період. У 1918 р. В. І. Ленін підписав постанову РНК РРФСР про спорудження в Москві пам'ятників революційним і громадським діячам, видатним мислителям минулого. У списку прізвищ від України значилось два імені — Г. С. Сковорода і Т. Г. Шевченко.

Висока оцінка творів Сковороди Комуністичною партією і Радянським урядом і відзначений в 1922 р. ювілей 200-річчя від дня його народження послужили поштовхом до відновлення роботи по збиранню, публікації і вивченню його літературної спадщини, яка припинилася під час першої світової війни.

Ідеологічна боротьба, що загострилась у нашій країні в перехідний період від капіталізму до соціалізму, знайшла своє відображення і в літературі того часу про Сковороду. Нові погляди на творчість мислителя, які базувались на марксистсько-ленінській методології, пробивали собі шлях в боротьбі з помилковими поглядами і оцінками, що встановились в дорадянський період.

Велику роботу по очищенню образу Сковороди від спотворення його дворянсько-буржуазними дослідниками і українськими націоналістами виконали в ті роки видатні українські письменники і літературознавці. У поетичних творах П. Тичини²³, М. Рильського²⁴ та інших Сковорода постає як гуманіст, просвітитель-демократ, прогресивний мислитель, переконаний у перемозі сил розуму над темними і злими силами неучтва і релігійного мракобісся, поборник дружби народів. Із опублікованих досліджень про світогляд Сковороди слід відзначити брошуру Гр. Тисяченка²⁵. Автор цієї роботи намагався розкрити соціальні корені й ідейні джерела поглядів Сковороди, називав мислителя «яскравим виразником народного світогляду, носієм нової ідеології» і вказував на те, що деякі прогресивні ідеї його творчості мають неперехідне значення.

²³ Див.: П. Г. Тичина. Сковорода. Уривки з симфонії. «Шляхи мистецтва», 1923, № V.

П. Г. Тичина. Сковорода і біснуватий (Уривок із поеми), 1920, 1940, Твори, ДВХЛ, К., 1961, т. I та ін.

²⁴ Див.: Максим Рильський. Китаїв. 1925, Твори, ДВХЛ, К., 1960, т. I та ін.

²⁵ Див.: Гр. Тисяченко. Народний філософ — учитель Г. С. Сковорода. Його життя та діла 1722—1794. Лохвиця на Полтавщині, 1922.

Однак вивчення філософської спадщини Сковороди тривалий час було незадовільним. Автори більшості робіт, виданих у той час, підходили до оцінки філософської спадщини мислителя з порочних методологічних позицій. Будучи прихильниками теорії «запозичення», вони продовжували шукати і «знаходити» в його світогляді нові впливи західноєвропейської ідеалістичної філософії, повторюючи попередні помилкові оцінки. Так, наприклад, реакційний історик філософії Е. Радлов твердив, що «Сковорода переважно релігійно-моральний філософ»²⁶. М. Гордієвський фактично повторював вигадки церковників, коли характеризував філософію Сковороди як «дуалістичний християнський спірітуалізм в межах іманентності»²⁷. В. Білий «знайшов» спільні ідеї у Сковороди і філософів XVI ст. Агрипа із Нетесгейма, Парацельса, Франка, а також інших філософів²⁸.

Помилковий підхід до вирішення проблеми світогляду Сковороди тяжів і над багатьма іншими авторами. Так, А. М. Ладигенський, розглядаючи теорію пізнання українського філософа у плані ідеалістичного вчення про внутрішній досвід, твердив, що нібито Сковорода «детально розвивав вчення про внутрішню єдність нашого духовного ядра з буттям»²⁹. В. Петров не тільки повторив вигадки дворянських і буржуазних вчених про нібито повний розрив Сковороди з суспільством, але й підводив під них теоретичну базу, приписавши йому теорію «нероблення»³⁰. Крім того, він намагався вихолостити матеріалістичний зміст із положення Сковороди про вічність матерії³¹. В оцінці етики філософа також не відбулось істотних змін. Так, наприклад, А. Ковалівський писав, що розвиток етичних поглядів Сковороди

²⁶ Див.: Э. Радлов. Очерк развития русской философии. «Наука и школа», изд. 2-е, 1920.

²⁷ Див.: М. Гордієвський. Теоретична філософія Г. С. Сковороди. Зб. «Пам'яті Г. С. Сковороди (1722—1794)», Одеса, 1923.

²⁸ Див.: В. Білий. Г. С. Сковорода. Життя і наука, К., 1924.

²⁹ Див.: А. М. Ладигенський. Основні проблеми сучасної теорії пізнання і філософія Сковороди. «Записки історично-філолог. відділу ВУАН», К., 1927, кн. XIII—XIV.

³⁰ Див.: В. Петров. Теорія «нероблення» Гр. Сковороди. «Життя і революція», 1926, № 4. В. Петров. До дискусії про Сковороду. «Життя і революція», 1926, № 8.

³¹ Див.: В. Петров. До характеристики філософського світогляду Сковороди (вчення Сковороди про матерію). «Записки істор.-філол. відділу ВУАН», К., 1927, кн. XIII—XIV.

вороди нібито йшов у напрямі «все більшого ухилу філософа від суспільної етики»³².

Слід відзначити, що в працях про Сковороду відомого вченого Д. І. Багалія, опублікованих як у 90-х роках минулого століття, так і в радянський період³³, є цінний фактичний матеріал, який може бути використаний для наукового вирішення проблеми світогляду мислителя. Однак сам Д. І. Багалій цієї проблеми не міг вирішити, оскільки йшов по шляху підшукування до філософії Сковороди все нових і нових паралелей у вченні отців церкви і в західноєвропейській ідеалістичній філософії. Так, у своїх останніх роботах Д. І. Багалій твердив, що у Сковороди були спільні ідеї з Хр. Вольфом, Ж. Ж. Руссо, містиком Аміелем і якимсь швейцарським філософом Д. Мейнгардом, про існування якого відомо тільки з листів М. Ковалінського.

Відверто намагався принизити значення філософської спадщини Сковороди реакційний історик філософії Г. Шпет. У своєму пасквілі на історію російської філософії він писав, що історія російської філософії «якщо і існує, то не у вигляді науки», що Сковорода знайшов у XVIII ст. «околофилософское выражение» і що власне самої філософії у творах Сковороди він знаходить «кількість гранично-мінімальну»³⁴.

В окремих працях, опублікованих на Україні в ті роки, виражена тенденція оцінки творчості Сковороди з позицій українського націоналізму. Серед них роботи М. Сумцова³⁵, П. Житецького³⁶, М. Клепатського³⁷, П. Хоткеви-

³² Див.: А. Ковалівський. Розвиток етичних поглядів Г. С. Сковороди в зв'язку з його життям. «Науковий збірник Харківської науково-дослідної кафедри історії України», Харків, 1924.

³³ Див.: Д. И. Багалей. Вступительная статья к сочинениям Г. С. Сковороды. Юбилейное издание, 1794—1894, Харьков, 1894. Д. И. Багалей. Украинский философ Г. С. Сковорода. «Киевская старина», 1895, кн. 2, 3, 6. Д. И. Багалей. Григорий Саввич Сковорода. Его учение. жизнь и значение. Сб. Харьковского историко-филологического общества, Харьков, 1896, т. VIII. Д. И. Багалей. Украинский мандрівний філософ Гр. Сав. Сковорода. Ювілейна промова, Харків, 1923. Д. І. Багалій. Г. С. Сковорода, український мандрівний філософ, ДВУ, Харків, 1926.

³⁴ Див.: Густав Шпет. Очерк развития русской философии, ч. 1. Изд-во «Колос», Петроград, 1922.

³⁵ Див.: М. Сумцов. Сковорода і Ерн. Зб. «Літературно-науковий вісник», К., 1919.

³⁶ Див.: П. Житецький. Енеїда Котляревського в зв'язку з оглядом української літератури XVIII в., К., 1919.

³⁷ Див.: М. Клепатський. Український мандрівний філософ, Кам'янець-Подільський, 1920.

ча³⁸, Д. Багалія³⁹ та ін. Про наявність такої тенденції в роботах М. Сумцова, опублікованих в дорадянський період, уже говорилося. Але особливо яскраво національна обмеженість виявилась у його роботах після Жовтневої революції. Так, наприклад, у своєму невиданому нарисі «Історія української філософської думки» М. Сумцов розглядає історію філософської думки на Україні ізольовано від історії російської філософської думки, а про Сковороду пише як про «останню розкішну квітку старого життя, світогляду українського народу». З точки зору М. Сумцова, Сковорода «суто українська істота, як особа і як філософ»⁴⁰.

У 20-х роках деякі автори при дослідженні філософської спадщини Сковороди намагались виходити з марксистських позицій. Проте, внаслідок серйозних методологічних помилок, припущених цими авторами, завдання марксистського висвітлення світогляду Сковороди залишалось невиконаним. Так, наприклад, М. І. Яворський в результаті спрощеного підходу до аналізу ідейного змісту творів філософа та історичної обстановки, в якій він жив, прийшов до модернізації світогляду Сковороди. Він твердив, що у Сковороди нібито був революційний метод пізнання, який дуже наближався до матеріалістичного, що філософ був «великим революціонером-ідеологом XVIII століття» і т. д.⁴¹. Прикладом такого спрощеного підходу до висвітлення суспільно-політичних поглядів Сковороди є і робота Б. В. Скитського⁴².

Відсутність досліджень філософської спадщини Сковороди на основі методології марксизму-ленізму ставала все більше нетерпимою: в цей час за кордоном широко видається література, в якій перекручується світогляд Сковороди та інших прогресивних українських мислителів. Українські буржуазні націоналісти і білоемігранти, які знайшли приту-

³⁸ Див.: Гнат Хоткевич. Г. С. Сковорода (Український філософ). Короткий його життєпис і вибрані місця з творів та листів. Харків, 1920.

³⁹ Див.: Д. І. Багалій. Г. С. Сковорода. Український мандрівний філософ.

⁴⁰ Див.: Музей Слобідської України ім. Г. С. Сковороди. Бюлетень № 2—3, Харків, 1926—1927.

⁴¹ Див.: М. Яворський. Сковорода и его общество. Д. И. Багалей, «Украинский странствующий философ Г. С. Сковорода», Харьков, 1923.

⁴² Див.: Б. В. Скитский. Социальная философия Сковороды. «Известия Горского пединститута», т. 7, Владикавказ, 1930.

док в капіталістичних країнах і створили там свої центри по організації ідеологічних диверсій проти Радянської України, намагались у своїх писаннях фальсифікувати в душі буржуазно-націоналістичної концепції Грушевського історію української культури, в тому числі історію філософської думки. Об'єктом їх особливої уваги став Сковорода, якого вони вважали «мало не єдиним представником філософії на українському ґрунті». Для перекинування світогляду Сковороди вони використали всі засоби: від замовчування його сильних сторін і роздування слабких до прямої фальсифікації.

У 20—30-х роках в Празі, Варшаві, Берліні та інших містах Заходу, де отаборилися тоді українські націоналісти, вийшло чимало книг і статей, в яких «розроблялась» філософська спадщина прогресивних мислителів України. Найбільш невтомними «досліджувачами» з числа філософствуючих українських націоналістів були І. Мірчук⁴³ і Д. Чижевський⁴⁴. Вся писанина Мірчука, Чижевського і К⁰, в якій вони перетворили Сковороду у типового представника зфабрикованого ними «українського народного духу», у зв'язуючу ланку між історією філософської думки на Україні і німецькою середньовічною містикою, видає їх з головою як лакеїв своїх тогочасних панів — німецьких фашистів.

Новий етап у науковій розробці філософської спадщини Сковороди почався із вступом нашої країни в період завершення будівництва соціалізму, коли одним з найважливіших стає завдання посилення боротьби радянської ідеології проти буржуазної ідеології. У зв'язку з цим радянські філософи зобов'язані були дослідити на основі марксистсько-ленінської методології творчу спадщину українського

⁴³ Див.: І. Мірчук. Г. С. Сковорода (замітки до історії української культури). «Праці українського історично-філол. товариства у Празі», т. 1, Прага, 1926.

⁴⁴ Див.: Д. Чижевський. Філософія на Україні, ч. 1, Прага, 1929. Д. Чижевський. Сковорода и немецкая мистика. «Труды русского народного университета в Праге», т. I, 1929. Д. Чижевський. Філософічна метода Сковороди, «Записки Наукового товариства ім. Шевченка», т. ХСІХ, Львів, 1930. Д. Чижевський. Нариси з історії філософії на Україні, Прага, 1931. Д. Чижевський. Деякі джерела символіки Г. С. Сковороди. «Праці українського високого педінституту ім. Драгоманова», т. II, Прага, 1934. Д. Чижевський. Філософія Г. С. Сковороди, Варшава, 1934.

філософа, очистити її від буржуазно-націоналістичних перекручень і дати їй об'єктивну оцінку. Велике значення в розгортанні роботи по науковому дослідженню і висвітленню світогляду Сковороди мали проведені в роки Великої Вітчизняної війни ювілеї — 220-річчя від дня народження філософа у 1942 році в Уфі і 150-річчя від дня його смерті у 1944 р. в Києві.

В цей період зросла кількість опублікованих про Сковороду праць, автори яких підійшли до оцінки його творчої спадщини з марксистських позицій. До числа таких праць треба віднести статті П. Г. Тичини і П. М. Попова про літературну творчість ⁴⁵, Ф. Сватікова про педагогічні погляди ⁴⁶, О. В. Трахтенберга та Ф. Ф. Єневича ⁴⁷ про філософію і суспільно-політичні погляди Сковороди та інші. Якщо врахувати, що в 50—60-х роках чимало робіт було опубліковано не тільки філософами, але й літературознавцями і авторами інших спеціальностей, то можна з повною підставою твердити, що в останні роки почалось більш ґрунтовне і всебічне вивчення творчої спадщини Сковороди.

Із праць радянських філософів про світогляд Сковороди вкажемо і на роботи Т. А. Білича ⁴⁸, З. Н. Мелещенко ⁴⁹,

⁴⁵ Див.: П. Г. Тичина. Григорій Савич Сковорода. 36. «Радянське літературознавство», К., 1940, № 5—6. П. Г. Тичина. Г. С. Сковорода і наша сучасність. «Збірник доповідей з нагоди 220-річчя з дня народження Г. С. Сковороди», Вид-во АН УРСР, Уфа, 1943. П. Г. Тичина. Григорій Сковорода (із вступного слова на ювілейному засіданні АН УРСР 22 грудня 1944 р. з нагоди 150-річчя від дня смерті Г. С. Сковороди). «Вісті АН УРСР», 1945, № 2—3. П. М. Попов. Шевченко і Сковорода. «Наукові записки Київськ. ун-ту. Збірник філол. фак-ту». Вид-во КДУ, 1939, № 1. П. М. Попов. Літературна творчість Г. С. Сковороди. 36. «Радянське літературознавство», К., 1940, № 5—6. П. М. Попов. Григорій Сковорода і українська література. «Українська література», К., 1944, листопад. П. М. Попов. Значення Г. С. Сковороди в історії української літератури. «Вісті АН УРСР», 1945, № 2—3.

⁴⁶ Ф. Сватіков. Г. С. Сковорода и его педагогические взгляды. «Советская педагогика», 1938, № 8.

⁴⁷ О. В. Трахтенберг. Очерк философии Григория Сковороды. «Под знаменем марксизма», 1944, № 4—5. Ф. Єневич. Суспільно-філософські погляди Г. С. Сковороди. «Пропагандист і агітатор», 1946, № 4.

⁴⁸ Див.: Т. А. Білич. Світогляд Г. С. Сковороди. Вид-во КДУ, К., 1957.

⁴⁹ Див.: З. Н. Мелещенко. Философия Г. С. Сковороды. «Ученые записки Ленинградского университета», 1955, № 168, серия философских наук, вып. V.

І. А. Табачникова⁵⁰, П. С. Шкуринова⁵¹, А. С. Брагінця⁵². Світогляд Сковороди висвітлюється також в «Истории философии» (т. I), «Очерках по истории философии народов СССР» (т. 1), «Нарисі з історії філософії на Україні» і в ряді довідкових видань.

Характерною рисою опублікованих за останнє двадцятиріччя праць про світогляд Сковороди є те, що радянські філософи прагнули підійти до висвітлення теми по-новому, насамперед розкрити матеріалістичну тенденцію та інші прогресивні сторони світогляду філософа, які раніше не помічались або свідомо замовчувались дворянсько-буржуазними авторами. Однак у виданих роботах є й істотні недоліки. Основним недоліком більшості робіт, в яких висвітлюється світогляд Сковороди, на нашу думку, є модернізація його поглядів. Особливо далеко зайшов в модернізації Сковороди Т. Білич, який по суті перетворив українського філософа в матеріаліста і атеїста.

Як негативне слід відзначити те, що дослідники Сковороди продовжують спиратися на публікації О. Хаждеу, хоч останні були поставлені під сумнів ще всередині ХІХ століття. Яскравим прикладом такого некритичного ставлення до цих публікацій є роботи І. А. Табачникова, в яких теорія пізнання Сковороди висвітлюється на основі псевдосковородинських творів.

В роботах про Сковороду ще недостатньо висвітлені такі істотні питання як соціологічні та етичні погляди, атеїстична тенденція та ін.

Не приділяється, на нашу думку, належної уваги і викриттю фальсифікацій світогляду Сковороди в писаннях реакційних істориків, білоемігрантів і українських націоналістів, що були опубліковані як до Великої Вітчизняної війни, так і в післявоєнні роки. А між тим інтерес до Сковороди різного роду «спеціалістів» з російської і української історії філософії в післявоєнні роки помітно зріс. Так, Сковороді відведено видне місце в «Истории русской филосо-

⁵⁰ Див.: І. А. Табачников. Філософські і суспільно-політичні погляди Г. С. Сковороди. 36. «З історії суспільно-політичної та філософської думки на Україні». Вид-во АН УРСР, К., 1956. Д. Х. Острянин, П. М. Попов, І. А. Табачников. Видатний український філософ і письменник. (Вступна стаття). Григорій Сковорода. Твори т. 1. Вид-во АН УРСР, К., 1961.

⁵¹ Див.: П. С. Шкуринов. Мироззрение Г. С. Сковороды. Изд-во Москов. ун-та, 1962.

⁵² А. Брагинець. Мыслитель і поет. «Жовтень», 1963, № 7.

фії» (Париж, 1948—1950), написаний колишнім членом «уряду» гетьмана Скоропадського і теперішнім професором теології В. В. Зеньковським; в «Истории русской философии» (США, 1951 р.) М. О. Лоського; у збірнику статей «російського» професора Гейдельберзького університету Д. Чижевського (Лейден, 1956); в таких «кладезях мудрості», як «Енциклопедія українознавства» (Мюнхен—Нью-Йорк, 1949), та в інших виданнях. Світогляд Сковороди в цих писаннях перекинується в залежності від філософської концепції і політичних поглядів, яких дотримуються їх автори.

Буржуазна ідеологія переживає глибоку кризу. Щоб відвернути народні маси від комуністичної ідеології і захистити капіталізм, імперіалістична реакція мобілізує всі засоби ідеологічного впливу, широко використовуючи антикомунізм, який став, як підкреслюється в Програмі КПРС, «головною ідейно-політичною зброєю імперіалізму»⁵³. Нині, коли українські націоналісти і біломігранти об'єдналися під чорним прапором антикомунізму з усіма ворогами соціального прогресу, з ідейними і політичними підсобниками імперіалістичної реакції, викриття радянськими філософами буржуазно-націоналістичних фальсифікацій філософської спадщини Сковороди, як і всієї культурної спадщини українського народу, треба розглядати як складову частину боротьби проти розтлінної буржуазної ідеології. Про необхідність такої боротьби свідчить зростання за останні роки кількості книг, виданих за кордоном, в яких фальсифікується світогляд українських і російських мислителів, культурна спадщина українського, російського та інших народів СРСР.

Недостатнє висвітлення багатьох питань світогляду Сковороди і боротьба за його філософську спадщину, що загострилася останнім часом, вимагають від радянських філософів посилення дослідницької роботи з історії філософської думки на Україні, в тому числі світогляду її видатного представника Сковороди. Час, коли проблемі філософської спадщини Сковороди приділялась увага лише в окремих журнальних статтях, можна вважати уже пройденим етапом. Назріла потреба у створенні монографій, у яких не лише узагальнювалось би вже зроблене в галузі вивчення філософської спадщини Сковороди, але й ставились би і роз-

⁵³ Програма Комуністичної партії Радянського Союзу. Держполітвидав УРСР, К., 1962, стор. 45.

в'язувались нові проблеми. Зараз, коли, нарешті, вийшло повне зібрання творів Сковороди⁵⁴, створились більш сприятливі умови для розгортання цієї роботи.

Радянські вчені ще не повністю виконали вказівку В. І. Леніна, про яку недавно нагадав В. Д. Бонч-Бруєвич. Після підписання постанови РНК РРФСР про спорудження в Москві пам'ятників видатним діячам минулого, серед яких в числі філософів стояло ім'я Сковороди, В. І. Ленін, як свідчить В. Д. Бонч-Бруєвич, сказав: «Майте на увазі, що ми на цій колоні робимо написи тих наших знаменитих людей, яким треба поставити тепер і в майбутньому пам'ятники, що повинні прикрасити нашу Москву. І от коли настане час і будуть ставити пам'ятник Сковороді, то ви повинні виступити і пояснити народу, хто був Сковорода, яке значення він мав для життя російського і українського народів»⁵⁵.

Автор цієї роботи ставив своїм завданням дати якомога повне і разом з тим об'єктивне висвітлення світогляду Сковороди. При цьому він звертав особливу увагу на ті питання світогляду філософа, які у виданій літературі або зовсім не порушувались, або про які говорилося мимохідь. Автор не вважав за можливе обходити мовчанням свою незгоду з деякими поширеними в нашій літературі оцінками тих чи інших сторін світогляду Сковороди і висловлював свої особисті погляди, основані на вивченні першоджерел. Автор піддав критиці та викриттю перекручення і фальсифікації світогляду українського філософа в працях дворянсько-буржуазних авторів, сучасних реакційних буржуазних істориків філософії і українських націоналістів і білоемігрантів.

Якщо ця робота сприятиме вирішенню проблеми глибокого і всебічного розкриття багатства ідейної спадщини Сковороди, то автор вважатиме своє завдання виконаним.

⁵⁴ Див.: Григорій Сковорода. Твори в двох томах. Вид-во АН УРСР, К., 1961.

⁵⁵ «Радянське літературознавство», № 3, 1958, стор. 91.

ІСТОРИЧНІ УМОВИ
І ОСОБЛИВОСТІ ФОРМУВАННЯ
СВІТОГЛЯДУ
Г. С. СКОВОРОДИ

1. ІСТОРИЧНА ОБСТАНОВКА

Хронологічними рамками життя і творчої діяльності Г. С. Сковороди були останні три чверті XVIII століття. Цей період в історії України відмічений великими зрушеннями в її соціально-економічному розвитку і важливими подіями в суспільно-політичному житті, особливо у другій половині XVIII століття.

Народно-визвольна війна 1648—1654 рр. закінчилась перемогою українського народу і возз'єднанням його з братнім російським народом в єдиній російській державі. «Визволення від гніту шляхетської Польщі і усунення загрози поглинення султанською Туреччиною було для українського народу історичною необхідністю, корінним питанням його національного існування»¹. Возз'єднання України з Росією мало величезне прогресивне значення для дальшого політичного, економічного і культурного розвитку українського і російського народів. В ході героїчної боротьби проти феодально-кріпосницького гніту і іноземних загарбників розвивалась і зміцнювалась бойова співдружність трудящих Росії та України.

Найлютішим ворогом російського, українського та інших народів Росії було царське самодержавство. Царизм проводив на Україні політику національно-колоніального гноблення, зміцнення і розширення феодально-кріпосницьких від-

¹ Тези про 300-річчя возз'єднання України з Росією (1654—1954 рр.), схвалені Центральним Комітетом Комуністичної партії Радянського Союзу. Держполітвидав УРСР, К., 1954, стор. 26.

носин. Царський уряд намагався обмежити, а потім і ліквідувати автономію України, насильно русифікувати українське населення, перешкоджати розвитку української мови і культури.

Внаслідок визвольної війни 1648—1654 рр. феодально-кріпосницький лад на Україні було тільки розхитано, але не знищено. Місце вигнаної польської шляхти зайняла українська шляхта і старшина. В середині XVIII ст. старшина фактично була цілком сформованим класом українських поміщиків, який за своїм економічним становищем, освітою, побутом, мовою і культурою різко відрізнявся від простого народу. Однак українські поміщики поки що не мали формально дворянських прав і привілей, якими володіли російські поміщики.

До панівного класу належали і духовні феодали — церква і монастирі, які, обплутуючи селян різними лихварськими операціями, також намагались їх закріпачити. Духівництво мало свій становий суд, юрисдикції якого підлягали так звані злочини проти віри, всі громадянські і кримінальні справи, що виникали між особами духовного звання, а також справи підданих монастирів і церкви.

У середовищі монастирської братії процвітали дармоїдство, пияцтво, розпуста. Такий спосіб життя «святих отців» викликав гостре незадоволення віруючих і стурбованість в урядових верхах. В указі Петра I про монашество і монастирі від 31 січня 1724 р., текст якого правлений рукою Ф. Прокоповича, писалось таке: «Нынешнее житие монахов точию видо есть и понос от иных законов, не мало же и зла происходит, понеже большая часть тунеядцы суть, и понеже корень всему злу праздность и сколько забобонов раскольных и возмутителей произошло, всем ведомо есть»².

Основну масу населення на Україні в середині XVIII ст. складали селяни, рядове козацтво та міська біднота.

Під час визвольної війни 1648—1654 рр. селяни всюди припинили виконання «послушенства» на користь козацької старшини і православних монастирів. Однак універсалами гетьманів виконання «послушенства» було відновлено, переходили селян від одного поміщика до іншого спочатку обмежувались, а потім і зовсім були заборонені. Таким чином, в середині XVIII ст. основна маса українського селян-

² И. Чистович. Феофан Прокопович и его время. СПб, 1868, стор. 714.

ства лівобережної України опинилась фактично закріпаченою.

Значний прошарок населення України у XVIII ст. складало рядове козацтво — дрібні землеробці, які несли військову службу і були юридично вільні. У зв'язку із зростанням товарно-грошових відносин із середовища козацтва виділяється шар заможних козаків, зв'язаних з промислами і торгівлею. Зростає маса козацької голитьби — нетяг і сіромах, праця яких використовувалася в господарстві заможних козаків.

Що собою являло в соціальному відношенні українське село першої половини XVIII ст., можна наочно бачити на прикладі Харсиків (околиця с. Чернух), Лубенського полку, Київського намісництва, де народився і провів свої юнацькі роки Г. С. Сковорода. За даними ревізької книги Лубенського полку, в Харсиках у 1745 р. нараховувалось 14 дворів виборних козаків, 34 двори підпомічників і 10 дворів підсусідків³. Таким чином, із 58 дворів — 44 двори, тобто 76 %, припадало на долю незаможних козаків.

У XVIII ст., особливо в другій його половині, як в Росії, так і на Україні значного розвитку набули промисли. Поряд з кріпосними мануфактурами діяли казенні і купецькі, як наприклад, Почепська, Шепталівська, Рясківська та інші⁴, які, використовуючи найману працю, успішно конкурували з кріпосними і казенними мануфактурами. Інтенсивно розвиваються ремесло і торгівля. У промисли і торгівлю все більше втягувались старшина, монастирі і заможні козаки. Зростала і кількість купців.

Збільшення числа промислових підприємств, розвиток ремесла та торгівлі викликали зростання числа міст. Основну масу міського населення складали ремісники, дрібні торговці та служилі люди. Потрапляючи в економічну залежність від купців, дрібні ремісники і торговці убожіли і розорялися.

Таким чином, економічний розвиток України, як і всієї Росії, у другій половині XVIII ст. характеризується далшим розширенням феодально-кріпосницьких відносин, які в цей період досягають свого найвищого ступеню розвитку. Цар-

³ Див.: Д. І. Багалій. Г. С. Сковорода, український мандрівний філософ, стор. 26—27.

⁴ Див.: П. Лященко. История народного хозяйства СССР, т. I. М., 1939, стор. 289—291.

ський уряд спочатку допомагав гетьманській владі добитися фактичного закріпачення селян, а пізніше указом Катерини II від 3 травня 1783 р. кріпосне право на Лівобережній Україні було і юридично оформлене. Одночасно з цим всередині феодальної формації визрівають елементи нового, капіталістичного укладу, про що свідчить зростання мануфактур, заснованих на застосуванні найманої праці.

Використовуючи залежність гетьманського уряду і старшини, царський уряд проводив політику колоніального наступу на Україну. Спочатку він обмежував, а потім і зовсім скасував автономію України, яку вона мала після возз'єднання з Росією. У 1764 р. було скасовано гетьманство, а в 1775 р. — Запорізьку Січ, у 1781 р. — поділ України на полки і полковий адміністративно-політичний устрій. У 1783 р. козацькі полки реорганізовані у регулярні полки російської армії, а козаки перейшли на становище державних селян і зобов'язані були сплачувати подушний податок і поставляти рекрутів в армію. Україна була перетворена в одну із провінцій Російської імперії з загальноросійськими порядками. Катерина II поширила дію «Жалованной грамоты» 1785 р. на українських поміщиків та старшину і тоді, за влучним виразом О. Єфименко, «припинилось багатолітнє томління малоруського панства: врата до недоступного до цього часу святилища були йому відкриті»⁵. Українська шляхта і старшина злилися з російськими дворянами в одному стані, якому протистояла маса закріпаченого українського і російського селянства.

Розширення внутрішнього і зовнішнього ринків супроводжувалось зростанням товарно-грошових відносин, що викликало різке збільшення барщини. Якщо на початку XVIII ст. універсал гетьмана зобов'язував селян працювати на поміщика 2 дні на тиждень, то в другій половині XVIII ст. барщина уже доходила до 5—6 днів, не рахуючи сплати податків і виконання різних робіт на поміщика.

Розвиток товарно-грошових відносин у другій половині XVIII ст. спричинився до різкого погіршення матеріального становища кріпосного селянства, малоземельного козацтва і трудящих мас міського населення. Процвітає лихварство, яке широко використовується для закабалення трудящих

⁵ А. Я. Ефименко. Южная Русь, т. I. СПб, 1905, стор. 191.

духовними і світськими феодалами, купцями і козаками, що розбагатіли.

Трудовий народ України був не тільки соціально пригночений, але й політично безправний. В судах і адміністративних установах панувало свавілля і процвітало хабарництво. Трудяща людина не могла знайти управу на своїх гнобителів, оскільки законодавство і весь державний апарат царської Росії були відкрито поставлені на захист інтересів експлуататорських класів. Саме під час царювання Катерини II кріпосне право в Росії «набрало найгрубіших форм» і «нічим не різнилось від рабства»⁶.

Становище трудящих мас на Правобережжі, в Західній і Закарпатській Україні було ще важчим. Крім барщини, яка доходила тут до 6 днів на тиждень, селяни сплачували поміщику натуральні і грошові збори, відбували трудові та інші повинності. Соціальний гніт доповнювався національним. Польська шляхта, яка проводила політику колонізації українського населення Західної України, а також угорські феодали, що прагнули мадяризувати українців Закарпатської України, для досягнення своєї мети використовували насильне поширення унії.

Боротьба трудящих Правобережжя, Західної і Закарпатської України за своє соціальне і національне визволення та за возз'єднання із своїми братами-українцями Лівобережної України зростала. Протягом XVIII ст. українське населення не один раз піднімалося на збройну боротьбу проти польських панів та угорських феодалів. Гайдамацький рух 30—50-х років і величезне повстання 1768 р., що ввійшло в історію під назвою Коліївщини, були яскравими сторінками героїчної боротьби волелюбного українського народу за своє соціальне і національне визволення, за возз'єднання зі своїми братами на Сході. В боротьбі українського населення проти своїх гнобителів брали участь українці Лівобережної України, росіяни, а також трудящі поляки і угорці.

Посилення феодално-кріпосницького гніту в другій половині XVIII ст. в Росії і на Україні викликало велике піднесення антифеодального руху. Виступи селян і козаків проти поміщиків у партизанських загонах набирають характеру збройної боротьби. Величезною подією в історії антифеодальної боротьби в царській Росії була селянська

⁶ В. І. Ленін. Твори, т. 29, стор. 424.

війна 1773—1774 рр. під керівництвом Омеляна Пугачова. Вона охопила значну територію Європейської частини Росії і Слобідську Україну, була яскравим проявом єдності трудящих різних національностей в боротьбі проти спільного ворога — кріпосництва і царизму. Антифеодальні виступи селян і рядових козаків на Лівобережній Україні не припиняються протягом усього XVIII століття.

Внаслідок проведення петровських реформ не тільки почали швидше розвиватися продуктивні сили Росії; значний крок вперед зробила і культура російського народу. У 1724 р. було засновано Російську академію наук у Петербурзі, в 1755 р. відкрито Московський університет та ряд інших вищих учбових закладів.

Незважаючи на перешкоди, які чинив царський уряд, в першій половині XVIII ст. продовжувала розвиватися, відчуваючи на собі благотворний вплив передової російської культури, і українська культура. На відміну від Західної і Закарпатської України, де польська шляхта і угорські феодали намагалися знищити вогнища української культури, на Лівобережній і Слобідській Україні значно зростала шкільна мережа. Так, за даними полкових ревізьких книг в 1740—1748 рр. із 10 полків, на які тоді ділилась Гетьманщина в адміністративному відношенні, в 7 полках було 866 приходських шкіл, тобто в кожному місті, містечку і великому селі була школа⁷. В Переяславі, Чернігові та Новгород-Сіверську були семінарії, а в Харкові — колегіум. У 1701 р. указом Петра I Києво-Могилянська колегія була переіменована в Київську академію.

На Україні, як і у всій Росії, в першій половині XVIII ст. майже безроздільно панувала релігійна ідеологія, а схоластична філософія вивчалась і пропагувалася з кафедр усіх учбових закладів. В силу особливостей минулого історичного розвитку України, коли боротьба українського народу проти денационалізації його іноземними загарбниками пов'язувалася з відстоюванням ним православної віри, позиції релігійної ідеології тут були особливо сильні.

Боротьба навколо петровських реформ, що були спрямовані на ліквідацію техніко-економічної, державної і культурної відсталості Росії, знайшла своє безпосереднє відображення і в ідеологічному житті України і була ве-

⁷ Див.: И. Павловский. Приходские школы в старой Малороссии и причины их уничтожения. «Киевская старина», 1904 г., январь.

ликим поштовхом до поживлення філософської та суспільно-політичної думки.

В умовах, коли на Україні в першій половині XVIII ст. філософія ще знаходилась під опікою теології, передова філософська думка повинна була відстоювати право на самостійний, незалежний від релігії розвиток, на раціональне мислення, вільне від церковних догм, на звертання в пошуках істини до даних чуттєвого досвіду. Основною закономірністю розвитку філософської думки на Україні, як і у всій Росії, була боротьба матеріалізму проти ідеалізму. Однак в силу того, що на Україні позиції релігійної ідеології були міцнішими, ніж у Росії, матеріалізм тут тривалий час виступав не як цілком сформований напрям, а як матеріалістична в своїй основі тенденція, яка до того ж не завжди була ясно виражена.

Розвиток філософської і суспільно-політичної думки на Україні нерозривно зв'язаний з історією російської філософської і суспільно-політичної думки. До середини XVIII ст. Київська академія була філософським центром України і відігравала велику роль у поширенні філософських знань не тільки на Україні і в Росії, але й в багатьох слов'янських країнах. Вона сприяла прилученню до філософської культури певного кола інтелігенції. До середини XVIII ст. в Київській академії вищим авторитетом у філософії визнавався Арістотель, в якому, за словами В. І. Леніна, «попівщина убила живе і увічнила мертве»⁸, тобто Арістотель, пристосований до потреб християнської церкви. Про інші філософські системи або нічого не говорилося або про них згадувалось мимохідь, та й то в порядку критики.

В умовах панування в Київській академії підправленої Хомою Аквінським арістотелівської філософії, матеріалістична тенденція виявилась у прагненні передових професорів звільнити філософію від опіки теології, відродити приховані середньовічною схоластикою матеріалістичні положення філософії Арістотеля, наблизити викладання філософії до життя, розширити кругозір слухачів філософських курсів шляхом ознайомлення їх з ідеями мислителів епохи Відродження і Нового часу.

Уже в філософських курсах, що читалися в Київській академії в XVII ст. видатними церковними і політичними діячами того часу Й. Кононовичем-Горбацьким, І. Гізелем,

⁸ В. І. Л е н і н. Твори, т. 38, стор. 353.

І. Кроковським, Л. Барановичем та інш., зустрічається філософський принцип збереження матерії, хоча мислителі і намагались поєднати його з догматом про створення богом світу з нічого. Київські вчені ставили раціональне пізнання в залежність від чуттєвого. І. Гізель на 45 років раніше Локка сформулював тезу «нічого немає в інтелекті, чого не було б у почутті»⁹. І. Гізель, Л. Баранович та інші вчені визнавали спільність і єдність всіх слов'янських народів. Їх діяльність спрямовувалась на зміцнення і розширення культурних і політичних зв'язків України з Росією.

Наступний крок у розвитку української, а разом з тим і російської, філософської і суспільно-політичної думки був зв'язаний з іменем видатного державного і культурного діяча і глибокого мислителя Феофана Прокоповича (1681—1736), який в період 1705—1716 рр. був професором і ректором Київської академії. Ф. Прокопович, високо освічена людина свого часу, був вихований на ідеях епохи Відродження і передової європейської думки XVIII ст. Разом з Антіохом Кантеміром і В. Н. Татіщевим він належав до «вченої дружини», яка підтримувала і теоретично обґрунтовувала петровські перетворення, боролася за прогресивний розвиток Росії, поширення науки і культури.

У своїх філософських курсах Ф. Прокопович виступав продовжувачем лінії, яка намітилась у київських вчених XVII ст. Й. Кононовича-Горбацького, І. Гізеля, І. Кроковського, Л. Барановича та інш. Він був лютим ворогом схоластики, марновірства і містики. Курси піітики, риторики, філософії і богослов'я Ф. Прокопович прагнув наблизити до життя, навчити своїх слухачів для доказів користуватися «природним розумом», а не просто посилатися на «святе письмо». «Силогізм богословський,— писав Ф. Прокопович,— в крайньому разі повинен мати один засновок з святого письма, а другий від природного розуму»¹⁰.

Ф. Прокопович увів у курс філософії фізику, арифметику і геометрію, які раніше не читалися, що давали студентам корисні знання. У своїх учнів він прагнув виховати самостійне мислення, уміння робити власні висновки, а не пережовувати готові істини. Ф. Прокопович радив «...не

⁹ Див.: Нариси з історії вітчизняної психології XVII — XVIII ст. «Радянська школа», К., 1952, стор. 43.

¹⁰ Ю. С. Самарин. Соч., т. I. стор. 72.

йти тільки по дорозі, протоптаній іншими вченими, але слідувати самостійним науковим поглядам, які, породжуючи солідну вченість, створюють знатоків, а не торгашів науки»¹¹.

У вирішенні основного питання філософії Ф. Прокопович — ідеаліст. Він доводить первинність духу, свідомості і вторинність матерії, природи. Однак у філософських поглядах Ф. Прокоповича помітна матеріалістична тенденція. Він, по суті, стояв на точці зору «двоїстої істини». Ф. Прокопович не вірив у незаперечний авторитет отців церкви, вселенських соборів.

З позицій «двоїстої істини» Ф. Прокопович захищав систему Коперника. Щоб відстояти вчення Коперника від нападок релігійних мракобісів, які відкидали його на тій підставі, що воно суперечить текстам «святого письма», Ф. Прокопович не зупинявся перед тим, щоб ці тексти тлумачити алегорично. В лекціях з богослов'я він говорив: «Якщо... учні Коперника та інші вчені, які захищають рух землі, можуть навести в доказ своєї думки достовірні фізичні і математичні доводи, то тексти святого письма, в яких говориться про рух сонця, не можуть служити для них перешкодою, бо ці тексти слід розуміти не в буквальному, а в алегоричному смислі»¹².

У своїй літературній творчості Ф. Прокопович також прагнув утвердити нове, прогресивне в боротьбі зі старим, консервативним, захистити петровські перетворення від реакційних і темних сил старої боярської Русі. В трагікомедії «Владимир», написаній в 1705 р., Ф. Прокопович образно і політично гостро намалював картину боротьби консервативних сил із середовища духовенства і світських феодалів проти реформ Петра І. М. І. Гнедич так оцінював цей твір: «Свобода думок у творі показує людину, ідеї якої були вище кола ідей того часу, людину, яка мала досить надійності на себе, щоб виражати думки, які в те століття і на вухо говорити дехто страшився»¹³.

У політичній діяльності і в своїх творах Ф. Прокопович виступав проти Стефана Яворського та інших прихиль-

¹¹ Письма Феофана Прокоповича. «Труды Киевской духовной академии», 1885, январь, стор. 158.

¹² А. Н. Пыпин. История русской литературы, т. III. СПб, 1907, стор. 201.

¹³ И. Чистович. Феофан Прокопович и его время. стор. 9.

ників старовини. Як передовий діяч свого часу і патріот, він хотів бачити Росію могутньою, багатою і культурною. Ф. Прокопович був прихильником кріпосного права, але, як і інші просвітителі епохи петровських перетворень, намагався пом'якшити кріпосний гніт, поліпшити становище селянства.

У 1715 р. Ф. Прокопович був відкликаний Петром I в Петербург і став одним з найдіяльніших його помічників у проведенні перетворень в країні. Він виходить на широке поле діяльності в загальноросійському масштабі, уособлюючи собою культурний та ідейний зв'язок України з Росією.

Перебування Ф. Прокоповича в Київській академії залишило глибокий слід в її житті. Однак, незважаючи на те, що Ф. Прокопович вніс свіжий струмінь у викладання філософії та інших академічних дисциплін і підірвав позиції схоластики, він все ж не зміг змінити загального напрямку у викладанні філософії. І не відразу знайшлися в академії послідовники, які могли продовжувати його справу.

Тільки в 40-х роках М. Козачинський, Г. Кониський та інші професори намагались у викладанні філософії йти по шляху, прокладеному Ф. Прокоповичем. Однак вони не були глибокими і сміливими мислителями і тому становища, яке тоді існувало, змінити не могли.

Пристосована до потреб церковників арістотелівська філософія, що панувала в Київській академії протягом 150 років, тільки в 50-х роках XVIII ст. поступилася своїм місцем філософії Лейбніца в інтерпретації Вольфа. В зміненіх у зв'язку з розвитком природничих наук умовах лейбніцько-вольф'янська філософія була визнана більш підходящою, ніж арістотелівська, для захисту похитнутих підвалин релігійного світогляду.

Київська академія, яка відігравала в минулому роль центра по підготовці кадрів культурних діячів для багатьох слов'янських країн, втрачала своє значення. Залишаючись ще в якійсь мірі культурним центром і єдиним вищим учбовим закладом на Україні, Київська академія не давала тих спеціалістів, в яких країна тепер відчувала гостру потребу. Різко скорочується прийом студентів до академії. Багато студентів після одержання загальноосвітньої підготовки переходили для закінчення освіти у світські учбові заклади Петербурга, Москви та інших міст. Характерно, що М. В. Ломоносов, який провчився в Ки-

ївській академії з 1733 до 1734 р., також пішов з неї і поступив до університету при Академії наук у Петербурзі.

У першій половині XVIII ст. в Росії з'являється плеяда вчених, які своїми відкриттями і винаходами внесли великий вклад у вітчизняну і світову науку. Серед цих вчених був і один з перших російських академіків М. В. Ломоносов. М. В. Ломоносов був не лише геніальним вченим, але й великим мислителем, засновником російської матеріалістичної філософії, від нього, за словами В. І. Леніна, бере початок «солідна матеріалістична традиція»¹⁴. Ломоносов був також засновником і передового напрямку природознавства того часу. Саме Ломоносову судилося здійснити у своїх роботах синтез найпередовіших природничо-наукових ідей, успадкованих XVIII століттям — геліоцентризму Коперника і Галілея, фізики Декарта, механіки Ньютона.

У своїх природничо-наукових дослідженнях Ломоносов проводив лінію філософського матеріалізму, рішуче відкидаючи ідеалістичну філософію. За Ломоносовим, «усі тіла складаються із матерії і форми., остання залежить від першої»¹⁵.

Ломоносов створив цілком оригінальну і цілісну систему фізичних поглядів. У розроблений ним картині світу центральне місце займає відкритий ним закон збереження матерії і руху, розгорнуте формулювання якого він дав у листі до Леонарда Ейлера від 5 червня 1748 року. Цей закон було опубліковано в 1760 р. в роботі «Рассуждение о твердости и жидкости тел».

Ломоносов був палким прихильником системи Коперника та ідей про множинність і можливу населеність світів, проти проникнення яких в Росію церква вела запеклу боротьбу. Він був невтомним борцем проти мракобісся і темряви і робив все можливе, щоб передові наукові ідеї були якнайширше розповсюджені в Росії. Діяльність Ломоносова зустрічала запеклий опір релігійних мракобісів. Церква не визнавала ніякої користі в існуванні Академії наук і її установ. Вона вбачала в ній свого непримиримого ворога, який через друковані видання «розсіває» безвір'я, потрясає основи релігії і моралі. Церковні проповідники громили з амвонів академіків і авторів книг, в яких ви-

¹⁴ В. І. Ленін. Твори, т. 33, стор. 192.

¹⁵ М. В. Ломоносов. Избранные философские произведения. М., 1950, стор. 92.

кладались безвірницькі теорії, особливо геліоцентрична система і ідея множинності світів. У грудні 1756 р. Синод подав імператриці Єлизаветі Петрівні доповідь «О книгах противных вере и нравственности», в якій просив заборонити указом «дабы никто отнюдь ничего писать и печатать как о множестве миров, так и о всем другом, вере святой противной и с честными нравами несогласном, под жесточайшим за преступление наказанием, не отваживался, а «Ежемесячные сочинения» и перевод Кантемира сочинения Фонтенелля о множестве миров конфисковать»¹⁶. Якщо ця доповідь залишилась без наслідків, то лише тому, що Академія наук і її видання «Ежемесячные сочинения» знаходились під особливим заступництвом всесильних вельмож графів Розумовських.

У 1761 р. Ломоносов опублікував статтю «Явление Венеры на солнце», в якій захищав геліоцентричну систему, і у другому додатку до неї у віршованій формі висміяв гонителів вчення Коперника. В тому ж році він випустив у світ другим виданням незадовго перед тим засуджений Синодом твір Фонтенелля «Разговор о множестве миров».

Ломоносов був великим просвітителем-патріотом середини XVIII століття. Він рішуче виступав проти втручання духовенства у справи науки; його твори, особливо анонімний памфлет «Гимн о бороде», пройняті антиклерикалізмом. Ломоносов піддав гострій критиці окремі пороки феодально-кріпосницького ладу. Він вірив у велике майбутнє своєї батьківщини, високо цінував реформи Петра I і прагнув теоретично обґрунтувати заходи, які забезпечували економічний, політичний і культурний розвиток Росії.

Своїми природничо-науковими роботами, дослідженнями в галузі словесних наук, а також своєю матеріалістичною філософією Ломоносов не тільки вніс великий вклад у російську науку і культуру, в історію розвитку російської матеріалістичної думки, але й зробив великий вплив на розвиток передової філософської думки, науки і культури українського та інших народів Росії. Твори Ломоносова знаходились у бібліотеках учбових закладів і у приватних осіб Харкова, Києва та інших міст України.

У XVIII ст. розширюються культурні зв'язки між російським, українським і білоруським народами. Напротивагу

¹⁶ А. М. Скабичевский. Очерки русской цензуры (1703—1863). СПб, 1892, стор. 18—19.

твердженням націоналістів, у світогляді представників передової суспільно-філософської думки цих народів виявляється внутрішня спорідненість ідей. І це не є випадковим. Спільність соціально-економічних умов і завдань класової боротьби, які поставали перед російським, українським і білоруським народами у XVIII ст., створювали об'єктивну основу для виникнення подібних рис у розвитку суспільно-філософської думки, схожих філософських і соціологічних ідей і теорій.

Проти панівної у XVIII ст. на Україні феодально-церковної ідеології вели боротьбу не тільки представники передової філософської і суспільно-політичної думки, але й трудящі маси, світогляд яких виявлявся в усній народній творчості. Ось чому В. І. Ленін надавав великого значення вивченню фольклору і вказував, що «на цьому матеріалі можна було б написати чудове дослідження про сподівання і чекання народні»¹⁷.

Підкреслюючи значення усної народної творчості для вираження ідейного життя народу, О. М. Горький говорив, що ще «колись, у давнину, усна художня творчість трудящих була єдиним організатором їхнього досвіду, втіленням ідей в образах і збудником трудової енергії колективу»¹⁸.

Український фольклор XVII—XVIII ст. дає багатющий матеріал для вивчення боротьби трудового народу проти іноземних загарбників і українських світських і духовних феодалів, його суспільно-політичних поглядів, настроїв, прагнень і чекань.

Характерною рисою українського фольклору XVII—XVIII ст. є його яскраво виражена політична спрямованість і соціальна загостреність. В усіх жанрах усної народної творчості (думах, історичних піснях, казках, поговірках, прислів'ях та ін.) виражена ненависть до іноземних загарбників, які хотіли закабалити український народ,— турків, поляків, шведів.

Піднесення національно-визвольної боротьби проти шляхетського національно-релігійного і соціального гніту знайшло своє відображення у циклі дум і пісень, що прославляли перемоги українського народу над військами

¹⁷ В. Д. Бонч-Бруевич. В. І. Ленін об устном народном творчестве. «Советская этнография», 1954, № 4, стор. 118.

¹⁸ М. Горький. Літературно-критичні статті. ДВХЛ, К., 1951, стор. 41.

польської шляхти, доблесть і мужність Богдана Хмельницького та його славних соратників. Богдан Хмельницький виступає у фольклорі як батько, який керує боротьбою українського народу проти польської шляхти.

Уже в думках та історичних піснях XVI—XVII ст. відбулось соціальне розшарування козацтва і боротьба бідних козаків і селян проти старшини і багатих козаків-дуків. В думі «Хвесько Ганжа Андибер» народ створив образ гетьмана, який виступає в ролі захисника трудящих¹⁹.

У зв'язку з посиленням у XVIII ст. феодально-кріпосницького гніту і загостренням класової боротьби в народній творчості посилюються антикріпосницькі мотиви. Особливо широко відображені в усній народній творчості гайдамацький рух і Коліївщина.

Створено багато легенд про народного героя, керівника повстанців (опришків) Олексу Довбуша. Народна пам'ять зберегла яскраву розповідь очевидця звірячої розправи над гайдамаками, яку вчинила польська шляхта в Кодні²⁰.

В численних піснях того періоду говориться про різке збільшення барщини і про становище кріпосного селянства, яке все більше погіршувалось, про тяжке становище селян, які тікали від поміщиків у період посилення кріпосницького гніту²¹. У фольклорі знайшло своє відображення знамените Турбаївське повстання в 1789—1793 роках²².

Прагненням до свободи пройнята вся народна творчість XVI—XVIII століть. Волелюбність українського народу образно передається в думі «Сокол і Соколя», яка відзначається високими поетичними якостями та алегоричністю.

У фольклорі виявився веселий і життєрадісний дух українського народу, його оптимізм і непохитна віра у перемогу над зовнішніми і внутрішніми ворогами. Цю рису, властиву фольклору й інших народів, тонко помітив О. М. Горький, який говорив, що «фольклорові зовсім чужий песимізм, незважаючи на той факт, що творці фольк-

¹⁹ Див.: Українські думи та історичні пісні. Укривдав, К., 1944, стор. 86.

²⁰ Див.: Малорусские народные предания и рассказы. Свод Драгоманова, К., 1876, стор. 210.

²¹ Див.: П. Чубинский. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб, 1874, т. V, ч. III.

²² Див.: Українські народні думи та історичні пісні, стор. 143.

лору жили тяжко і нестерпно — рабська праця їх була позбавлена смислу експлуататорами, а особисте життя — безправне і беззахисне. Але при всьому цьому колективові ніби властиві усвідомлення його безсмертя і упевненість в його перемозі над усіма ворожими йому силами»²³.

Гумор — характерна риса українського народу, сатира ж — найпоширеніший і найбільш різучий вид усної творчості. Український народ умів не тільки бити іноземних загарбників, але й дотепно їх висміювати. В численних сатиричних оповіданнях розвінчуються «благородне» походження польської шляхти, її військові «доблесті» і висміюються зарозумілість, злість і боягузство.

У народній сатирі тавруються нероби, ледарі, п'яниці і дотепно висміюється порожнє життя поміщиків і духовенства²⁴.

Характерною рисою українського фольклору є також його антицерковна, антипопівська і атеїстична спрямованість. Об'єктом найгострішої народної сатири є церква з її обрядами і ритуалами, попи всіх мастей і релігій, монахи, різні богомольні шахраї і святоші, небо, святі і, нарешті, сам бог. Виникли пародії на багато молитв. Народ на свій лад переробляв різні біблійські і житійні оповідання про бога, святих угодників, богородицю і т. д.²⁵

У фольклорі високо цінуються дружба, товариськість і взаємна допомога — якості, які вироблювались в народі умовами самого життя і боротьбою з ворогами. Твори усної творчості пройняті духом глибокого патріотизму і жгучої ненависті до зрадників народу.

Однак у фольклорі знайшли відображення не тільки сильні, але й слабкі сторони антикріпосницького селянського руху. Ідеологія трудящих мас складалась стихійно в процесі тривалої боротьби з природою і експлуататорами. Вона не була науково узагальнена і приведена в систему, і тому сама зазнавала впливу феодально-церковної ідеології, який виявлявся, зокрема, в тому, що у фольклорі інколи звучать ноти безнадійності і сумніву. Однак такого роду

²³ М. Горький. Літературно-критичні статті, стор. 29.

²⁴ Див.: Українська народна сатира і гумор. Вид-во АН УРСР, К., 1940.

²⁵ Див.: Малорусские народные предания и рассказы, стор. 140 та ін., а також: Українська народна сатира і гумор, розд. IV.

настрої не були властивими трудовому народу, вони, як правильно вказував О. М. Горький, були йому «явно навіяні двотисячолітньою проповіддю песимізму християнської церкви і скептицизмом неутва паразитивної дрібної буржуазії»²⁶ і виявлялися в період реакції, що наступала після поразки селянських повстань.

В усній народній творчості розкривається також незрілість народної мрії про новий суспільний лад, який мав прийти на зміну феодально-кріпосницькому ладу. Мрія селян інколи спрямовувалась у минуле, коли після вигнання польської шляхти і послаблення кріпосницького гніту воно на деякий час зітхнуло вільніше.

Таким чином, в умовах безроздільного панування релігійно-схоластичного світогляду у XVIII ст. суспільно-філософська думка на Україні розвивалась не тільки передовими вченими того часу, але і в безіменних творах народної творчості. Якщо творам передових вчених довелося переборювати рогатки духовної цензури, то твори усної народної творчості створювались і поширювались, обминаючи церковну і урядову цензуру.

Фольклор є невичерпною скарбницею народної мудрості. Однак його ідейне багатство не було використано прогресивними мислителями України першої половини XVIII ст. в боротьбі проти феодально-церковної ідеології, оскільки вони були далекими від народу.

Таким чином, ідейна боротьба на Україні у XVIII ст. проходила у своєрідних умовах. Хоч позиції церковної ідеології і були послаблені, але все ж вона продовжувала займати панівне становище.

Релігійно-схоластичний світогляд міг бути переборений лише з позицій матеріалістичної філософії. Однак церква перешкождала проникненню на Україну матеріалізму Ломоносова і західноєвропейських філософів. На Україні у XVIII ст. не було ні наукових центрів, ні світських вищих учбових закладів, через які могли б поширюватись матеріалістичні ідеї.

У ході суспільно-економічного і ідейно-політичного розвитку Росії, в тому числі України, у другій половині XVIII ст. виникли спільні завдання, над вирішенням яких трудилися у загальному строю українські просвітителі, філософи-демократи Г. С. Сковорода і Я. П. Козельський та

²⁶ М. Горький. Літературно-критичні статті, стор. 29.

російські просвітителі М. М. Поповський, Д. С. Анічков, С. Ю. Десницький, А. М. Брянцев, Д. І. Фонвізін, М. І. Новиков, І. А. Крилов та інші.

Розвиток передової філософської і суспільно-політичної думки на Україні у другій половині XVIII ст. пов'язується вже не з Київською академією, а насамперед з її колишніми вихованцями Г. Сковородою, Я. Козельським, М. Тереховським, А. Шумлянським та іншими. В особі видатних мислителів XVIII ст. Сковорода і Козельського передова філософська і суспільно-політична думка на Україні зробила значний крок у своєму розвитку. У своїй творчості Сковорода і Козельський спирались на те прогресивне, що було створено видатними діячами української культури від І. Вишенського до Ф. Прокоповича, на ідейне багатство усної народної творчості, а також на прогресивну російську і західноєвропейську філософську думку.

2. ЖИТТЄВИЙ ШЛЯХ І ТВОРЧА ДІЯЛЬНІСТЬ Г. С. СКОВОРОДИ

Григорій Савич Сковорода народився 22 листопада (3 грудня за н. ст.) 1722 р. на Полтавщині, в козацькому селі Чернухи, кол. Лубенського полку (тепер Лохвицького району). Батьки Сковорода належали до малоземельних селян-козаків і проживали в Харсиках — одній з околиць цього великого села.

Сковорода ще в ранньому віці виявив нахил до наук і великий інтерес до читання. Допитливий хлопчик оволодів грамотою по богослужбових книгах, а через відсутність під руками іншої літератури захоплювався читанням книг релігійного змісту.

Злидні і матеріальні нестатки, яких постійно зазнавала сім'я Сковорода і які він щодня спостерігав навколо себе, привчили його з дитинства задовольнятися малим, бути невибагливим у харчуванні, одязі, побутових вигодах. Ця риса збереглась у нього на все життя.

У середовищі козацтва були сильні традиції вільнолюбства і живі спогади про славні часи Богдана Хмельницького. Дитинство і юнацькі роки Сковорода, який жив серед людей, що не знали кріпосного права, залишили незгладний слід в його свідомості і вплинули на формування його волелюбного і незалежного характеру.

Сільське життя на лоні природи і постійне спілкування з народом дали великий запас вражень для молодого Сковороди. Він познайомився безпосередньо з народних уст із фольклором, тоді ще не зібраним і не опублікованим. Чудова українська природа, прекрасні твори народної творчості стали згодом для філософа і поета Сковороди джерелом поетичного натхнення, образної мови і тем для філософських роздумів.

У 1738 р. Сковороду віддали на навчання до Київської академії, в якій він пробув з перервами близько 10 років. З 1742 р. до 1744 р. Сковорода, який мав чудовий голос і музичні здібності, був відправлений у придворну співацьку капелу і знаходився в Петербурзі.

Про життя Сковороди в Петербурзі нам нічого не відомо. Однак, знаючи про його захоплення читанням книг, пристрасть до наук і любов до співу і музики, можна припустити, що перебування в столиці він використав для розширення свого кругозору. Там Сковорода мав можливість познайомитися з науковими творами і віршами В. К. Тредіаковського та М. В. Ломоносова, який опублікував тоді свої перші друковані роботи з фізики і оду «На взятіє Хотина» (1739).

Петербурзький період життя Сковороди розширив його життєвий досвід, збагатив новими враженнями і спостереженнями, зробив великий вплив на формування його світогляду. Природно припустити, що у Сковороди, який зблизька спостерігав паразитичне життя придворної камарильї, поступово наростало почуття незадоволеності життям при царському дворі і що залишення ним капели було своєрідним протестом проти існуючого порядку. У 1744 р. Сковорода повернувся в Київську академію. Після повернення на навчання він закінчив класи піітики, риторики, філософії (2 роки) і два роки перебував у класі богослов'я.

Під час навчання в Київській академії Сковорода досконало оволодів грецькою, латинською, старогрецькою, німецькою та польською мовами, що дало йому можливість читати в оригіналах твори античних філософів, поетів та істориків, а також твори мислителів епохи Відродження і Нового часу, що були в академічній бібліотеці.

За рівнем свого інтелектуального розвитку і життєвим досвідом, а також блискучими успіхами в навчанні Сковорода стояв вище своїх співкурсників. Поступово у Сковороди складаються свої відповіді на деякі з тих питань, які

порушувались в лекціях, на академічних диспутах і в прочитаних книгах. Однак на багато питань він не знаходить відповідей в академії і тому шукає шляхів для поповнення своїх знань. Сковорода мріє про те, щоб побувати в чужих краях і познайомитися з життям інших народів.

На ґрунті критичного ставлення до «істин», які давалися студентам на лекціях з богослов'я, у Сковороди, мабуть, почали зароджуватись опозиційні настрої по відношенню до християнської ортодоксії і назріває рішення відмовитися від духовної кар'єри, що чекала на нього після закінчення академії. Сковорода почав шукати нагоди, щоб піти з академії, і така нагода незабаром трапилась.

У 1750 р. в Угорщину в Токай направлялась російська місія на чолі з генерал-майором Вишневським. Для православної церкви при місії потрібен був півчий, який би добре знав службу і володів іноземними мовами. Сковорода, якому було запропоновано цю посаду, погодився і разом з місією виїхав за кордон.

Пояснюючи причину залишення Сковородою Київської академії, Гес де-Кальве писав, що він нібито «вдався до хитрощів і притворився навіженим, перемінив голос, став заїкатися» і лише після цього «обманутий архієрей виключив його з бурси, як нетямущого, і, визнавши нездатним до духовного звання, дозволив йому жити, де завгодно»²⁷. Це повідомлення нічим не підтверджується і є однією з легенд. Щоб піти з богословського класу, Сковороді не потрібно було вдаватися до подібної містифікації з тієї причини, що цей клас не був обов'язковим для тих студентів, які не збирались стати духовними особами.

Протягом трьох років Сковорода жив за кордоном. Про цей важливий період в житті філософа ми маємо скупі і суперечливі повідомлення. В даному випадку, на нашу думку, ближчий до істини М. Ковалінський, який пише, що, маючи своїм постійним місцеперебуванням Токай, Сковорода разом з головою місії генералом Вишневським бував у Відні, Офені (Буді), Пресбурзі (Братиславі) та «інших околих містах», під якими треба розуміти не далекі держави, а інші міста на території Угорщини, Австрії, Словачії.

Треба відкинути, як легенду, повідомлення Гес де-Кальве про те, що Сковорода нібито обійшов пішки мало не поло-

²⁷ Гес де-Кальве. Сковорода, український філософ. «Український Вестник на 1817 год», 1817, ч. VI, апрель, стор. 107.

вину Європи, побував у Польщі, Пруссії, Німеччині та Італії. Ще більшу фантазію мав П'єр Лярус (1865—1876), який у своїй статті про Сковороду, вміщеній у Великому французькому універсальному словнику XIX ст., писав, що український філософ, нібито, не одержавши дозволу уряду на виїзд за кордон, таємно виїхав у Пешт, вивчив там німецьку мову, а потім поїхав до Галле, щоб слухати лекції філософа Вольфа²⁸. Ця вигадка була використана деякими авторами щоб довести, що Вольф нібито мав вплив на формування світогляду Сковороди.

Своє перебування за кордоном Сковорода використав у повній мірі для поповнення своїх знань і для знайомства з життям народів, які населяли територію Австрійської імперії. Сковорода мав можливість спостерігати, як українці, угорці, словаки та трудящі інших національностей зазнають подвійного гніту — соціального і національного, і бачив, що їх життя було таким же важким, як і життя простого народу в царській Росії. Філософ знайомився із звичаями і усною творчістю цих народів і зібраний матеріал згодом використав у своїх творах.

Досконале знання багатьох іноземних мов давало можливість Сковороді спілкуватися з вченими Угорщини, Австрії, Словаччини, вести з ними бесіди і встановлювати дружні зв'язки. Під час своїх поїздок він міг слухати лекції на філософські та інші теми, які читалися у Віденському і Трнавському університетах і цікавили його²⁹, читати такі книги, яких не було в бібліотеці Київської академії, роздумувати над тим, що читав, бачив і чув.

Після повернення в 1753 р. з-за кордону Сковорода був призначений на посаду викладача поетики Переяславської семінарії. В перший же рік роботи на педагогічній ниві у нього сталася відкрита сутичка з «князями церкви». Причиною для такої сутички був написаний Сковородою курс поетики під назвою «Рассуждение о поэзии и руководство к искусству оной для Переяславской семинарии», в якому він слідував за тонічним віршоскладанням Ломоносова. Переяславському єпископу таке нововведення не сподобалось, оскільки він віддавав перевагу силабічному віршоскладанню Сімеона Полоцького. Єпископ наказав Сковороді

²⁸ Див.: «Червоний шлях», 1923, № 1, стор. 225—227.

²⁹ Див.: Повідомлення М. І. Молнара про перебування Сковороди в Словачії. «Радянське літературознавство», 1958, № 2, стор. 113.

не міняти «старовинного звичаю» у викладанні поезії. Сковорода не підкорився його наказу і продовжував читати курс по-новому, тому його було звільнено з посади. Це було перше в житті Сковороди серйозне випробування стійкості власних переконань і твердості характеру, і він його з честю витримав.

Після звільнення із Переяславської семінарії Сковорода близько п'яти років був домашнім вчителем сина поміщика Тамари в селі Ковраях, поблизу Переяслава. Коврайський період — значна віха в житті філософа.

У вільний від занять час Сковорода багато ходив по навколишніх селах, розмовляв з народом. Він любив ранкові прогулянки на природі, під час яких можна було залишатись на самоті, щоб спробувати розібратись у тій масі спостережень і живих вражень, які у нього нагромадились за час перебування в Київській академії, при дворі Єлизавети Петрівни, за кордоном і знову на Україні. Свої думки, сумніви і складні почуття Сковорода висловлював у віршах. Більшість віршів Коврайського періоду життя філософа увійшли до збірки, яка названа ним «Сад божественных пѣсней». Зміст віршів свідчить про те, що в цей період проходив інтенсивний процес ідейного зростання Сковороди.

У 1759 р. за рекомендацією приятеля ігумена Гervasія Якубовича Сковорода був призначений на посаду вчителя поетики Харківського колегіуму, в якому працював 1759—1760 навчальний рік. Як вияснилося пізніше, Белгородський єпископ Міткевич і Гервасій Якубович хотіли використати перехід філософа в Харківський колегіум для того, щоб схилити його прийняти монашество. На пропозицію прийняти монашество, яке відкрило б йому шлях до сану високого духовенства і принесло б «славу, достаток всього, пошану і... щасливе життя», Сковорода з обуренням відповів: «Развѣ вы хотите, чтобы и я умножил число фарисеев? Ёже жирно, пейте сладко, одѣвайтесь мягко и монашествуйте! А Сковорода полагает монашество в жизни нестяжательной, малодовольствѣ, воздержности, в лишеніи всего ненужнаго...»³⁰

Після того, як Сковорода відхилив пропозицію прийняти монашество і так різко висловився про монахів і вище духовенство, він змушений був вдруге залишити педагогічну

³⁰ Григорій Сковорода, т. II, стор. 498.

роботу, яку любив і до якої у нього було покликання. Філософ пішов з колегіуму і перейшов на проживання до свого приятеля в село Старицю, поблизу міста Белгорода.

Після року перерви Сковорода повертається на роботу у Харківський колегіум, причиною чого була дружба, яку він зав'язав з учнем класу синтаксису Михайлом Ковалінським. Але вороги створили для нього нестерпні умови роботи, і тому, попрацювавши 1762—1763 навчальний рік, філософ змушений був піти з навчального закладу. На цей раз Сковорода живе у своїх друзів на території Слобідської України.

Ставши вільним від виконання офіційних обов'язків, філософ вирушає в подорож з Ковалінським у Київ для огляду історичних пам'яток. Під час огляду Києво-Печерської лаври Сковорода зустрів серед монахів своїх колишніх товаришів по навчанню, знайомих і родичів, які умовляли і його стати монахом, передрікаючи блискучу духовну кар'єру. За словами Ковалінського, монастирська братія ходила за ним невідступно, говорячи: «Полно бродить по свѣту! Пора пристать к гавани, нам извѣстны твои таланты, святая лавра приймет тя, аки мати свое чадо, ты будешь столб церкви и украшение обители». Філософ відповів з сарказмом: «Ах, преподобные!.. я столботворения умножать собою не хочу, довольно и вас, столбов неотесанных во храмъ божіем»³¹. Іронія філософа потрапила у ціль. Збентежені такою відповіддю Сковорода, монахи, нічого не сказавши у відповідь, розійшлись. Так провалилась чергова спроба перетягти філософа на сторону панівних класів.

Відмовившись від будь-якої службової діяльності, Сковорода, як повідомляє М. Ковалінський, «всегда удалялся знатных особ, великих обществ и чиновных знакомств: любил быть в малом круге непринужденного обращения с людьми откровенными; предпочитал чистосердечное обхождение паче всяких ласкательных приемов, в собраниях занимал всегда последнее место... и неохотно входил в беседу с незнакомыми, кроме простолюдинов»³².

Філософ продовжував жити в селах у приятелів і напружено працював над створенням своїх перших філософських творів. У вільний час він займався музикою, складав

³¹ Григорій Сковорода, т. II, стор 510.

³² Там же, стор. 512.

пісні і невеликі музичні твори, був не тільки композитором, але й здібним виконавцем, чудово грав на скрипці, флейт-равірі, бандурі та гусях.

Однак Сковорода дуже любив професію педагога і тому, коли йому ще раз запропонували роботу в Харківському колегіумі, він одразу ж погодився. Це сталося при таких обставинах. За поданням губернатора Щербініна при Харківському колегіумі в 1766 р. були відкриті так звані додаткові класи, в яких навчалися діти дворян та інших світських станів. Без узгодження з єпископом Крайським, у компетенцію якого входило призначення вчителя катехизису, Щербінін особисто запропонував Сковороді зайняти цю посаду і сам оформив його призначення.

Єпископ Крайський, начальство колегіуму і більшість учителів зустріли появу Сковороди в Харківському колегіумі вороже. Треба було мати тверді переконання і проявити справжню мужність, щоб у такій обстановці відкрито виступати з викладенням поглядів, що йшли врозріз з християнською ортодоксією й установами церкви.

Замість традиційного катехизису філософ читав курс християнської доброчесності, який фактично був курсом етики, викладеним у його власній інтерпретації. Коли начальство колегіуму стало помічати, що «християнська доброчесність» Сковороди дуже відрізняється від катехизису, воно почало прискіпуватись до нього, вимагати пояснень і переслідувати його. Однак філософ, який використав для підтвердження своїх поглядів численні тексти «святого писма», дуже майстерно захищався і продовжував викладати свій курс. Так в обстановці ворожості Сковороді вдалось повністю закінчити читання курсу лекцій, який він назвав «Начальной дверью ко християнскому добродетелию». В лекціях цього курсу філософу не тільки вдалось викласти свої погляди з питань етики, але й вперше публічно висловитись про деякі проблеми філософського характеру.

Якщо вже в перший рік роботи Сковороди в Харківському колегіумі, за словами М. Ковалінського, «отличный образ его мыслей, учения, жизни, скоро обратил к нему внимание всего общества тамошнего», то в наступні роки він, безперечно, став у центрі уваги тодішньої інтелігенції Слобідської України. Його лекції з етики мали великий резонанс і викликали справжній переляк серед «наставников, пасущих Израиля».

Белгородський єпископ, якому доповіли про викладання «катехизису» в Харківському колегіумі, «вознегодовал на Сковороду с гонением», переглянув прочитаний Сковородою курс лекцій і, як повідомляє в делікатній формі М. Ковалінський, «нашел некоторые неясности для него и сомнения в речах, и образ учения, не соответствующий обыкновенному правилу...»³³ Курс лекцій було поставлено на диспут і засуджено. Лише небагато вчителів (Двигубський та ін.) виступили на захист Сковороди. Філософа втретє в 1769 р. було вигнано з Харківського колегіуму, і він змушений був назавжди припинити педагогічну, а разом з нею і будь-яку службову діяльність.

У житті Сковороди настав новий період, сповнений матеріальних нестатків і життєвих незгод, проте дуже плодотворний у творчому відношенні. Втративши всяку надію на одержання кафедри, з якої можна було б розповсюджувати свої ідеї, Сковорода стає мандрівним філософом. Після припинення службової діяльності він протягом 25 років до самої смерті веде життя бездомного мандрівника. Не маючи сім'ї і постійного місцепроживання, він пішки переходить від села до села. Все майно мандруючого філософа складалось із свити і торбини, в якій були складені чоботи на запас, зміна білизни, гарусні панчохи, деякі книги та рукописи його творів. Незмінними супутниками Сковороди були палиця-журавель і флейта власного виробництва.

Сковорода був бажаним гостем у хатах простого народу, де він знаходив і притулок, і харчі, і турботу про свій одяг. Ф. П. Луб'яновський, який особисто знав філософа, у своїх спогадах писав: «Страсть его была жить в крестьянском кругу; любил он переходить из слободы в слободу, из села в село, из хутора в хутор; везде и всеми был встречаем и провожаем до обаченья с любовию, у всех был он свой... хозяин дома, куда он входил, прежде всего всматривался, не нужно ли было что либо поправить, почистить, переменить в его одеянии и обуви: все то немедленно и делалось. Жители тех особенно слобод и хуторов, где он чаще и долее оставался, любили его как родного. Он отдавал им все, что имел: не золото и серебро, а добрые советы, увещевания, наставления, дружеские попреки за несогласия, неправду, нетрезвость, недобросовестность...

³³ Там же, стор. 513.

утешался, що труд страннической жизни не совсем был бесплоден»³⁴.

Один з перших біографів філософа Г. Данилевський писав, що повага до Сковороди була настільки великою, що господарі тих будинків, де він поселявся хоча б на кілька днів, вважали себе особливо щасливими. Філософ «мог бы составить себе подарками порядочное состояние. Но что ему ни предлагали, сколько ни просили, он всегда отказывался, говоря «дайте неимущему»³⁵.

Сковорода зупинявся також і у своїх приятелів з середовища тодішньої інтелігенції — священників, службовців, купців, поміщиків. Однак він не любив жити у великих будинках і уникав незнайомого товариства. Філософ вважав за краще жити в хатах селян. За час своїх мандрювань Сковорода сходив територію Слобідської України, значну частину Лівобережної України, був кілька разів у Києві, відвідав Москву і жив деякий час в Троїце-Сергіївській Лаврі. Крім того, філософ бував у деяких районах Воронежської, Курської та Орловської губерній, заходив у Таганрог. Така географія мандрів філософа.

На час особливо напруженої роботи над своїми творами Сковорода любив залишатися на самоті, вибирав для проживання віддалені від міст і великих сіл місця на пасіках, в садах, лісах, що належали монастирям і знайомим поміщикам. Інколи філософу доводилось переривати свою роботу і покидати відлюдні місця, щоб публічно спростувати поширювані ворогами наклепи. Так, наприклад, коли вороги обвинуватили Сковороду в маніхействі на тій підставі, що він не споживає м'яса і риби, він прийшов у Харків, спростував і висміяв їх доводи.

Філософ не був аскетом. В принципі він не засуджував вживання м'яса, риби і вина. Своє утримання від вживання тваринної їжі він пояснював тим, що не звик до неї і просто не знає її смаку. Як свідчить М. Ковалінський, Сковорода харчувався рослинною їжею і їв один раз на день. Разом із тим він був товариською і життєрадісною людиною. У компанії друзів і приятелів філософ виступав за співучем і не відмовлявся випити чарку немідного вина домашнього виготовлення.

³⁴ Ф. П. Лубяновский. Воспоминания. «Русский Архив», 1872, т. I, стор. 106—107.

³⁵ Г. П. Данилевский. Соч., т. VI, стор. 311.

Постійно перебуваючи в селянсько-козацькому середовищі, Сковорода мав друзів і серед інших прошарків населення. У нього були друзі серед викладачів Харківського колегіуму, свободолюбивих людей із сільського духовенства, поміщиків, купців, службовців. Існували навіть своєрідні гуртки друзів філософа, в яких він часто бував. У Харкові друзі Сковороди збирались у міського голови Урюпіна, аптекаря П. Ф. Піскуновського та ін. З листування філософа із священником Яковом Правицьким видно, що в селі Бабаях, яке знаходиться поблизу Харкова, також був гурток, до якого, крім Я. Правицького, входили священники сусідських сіл і світські особи, що виявляли інтерес до релігійно-філософських питань.

Сковорода був великим трудівником. Він спав 4 години на добу, прокидався до сходу сонця і брався за роботу. Кабінетом йому була не добре обставлена кімната, а бідна хатка пасічника або селянина. Не маючи під руками потрібної літератури, Сковорода, щоб ознайомитися з матеріалами, йшов у Харків і працював там в бібліотеках колегіуму або приватних бібліотеках. У одного з близьких приятелів філософа — викладача Харківського колегіуму Лаврентія Кордета — була велика бібліотека, в якій знаходились праці Ломоносова, Тредіаковського, Сумарокова, Кантеміра, сатиричні журнали Новикова, видання Московського університету та ін.³⁶

У своїй повісті «Майор, майор!» І. І. Срезневський, за спогадами людей, які близько знали філософа, намалював винятково колоритний портрет Сковороди. «Сухой, бледный, длинный; губы изжелкли, будто-то истерлись; глаза блестят то гордостью академика, то глупостью нищего, то невинным простодушием дитяти; поступь и осанка важная, размеренная, но тут же, при всяком удобном и неудобном случае, и чудная гримаса, и чудная ужимка»³⁷.

Незвичайний спосіб життя філософа, його вільнодумство, виступи проти офіційної церкви і існуючих порядків створили йому велику популярність на Україні і далеко за її межами.

І в той час, як бандуристи і кобзарі, співаючи вірші і пісні Сковороди на великих дорогах, ярмарках та в інших

³⁶ Див.: П. М. Попов. Григорій Сковорода. Життя і творчість. Нарис. К., 1960, стор. 131—132.

³⁷ «Московский наблюдатель», 1836, март, кн. 2, стор. 206.

місцях скупчення народу, поширювали про нього добру славу, церковники і «власть имущие» намагалися зводити на нього наклепи і несправедливо переслідували філософа, називали «розбещувачем народу». За Сковородою було встановлено таємний поліцейський нагляд, проти нього заведені таємні справи, в які заносились донесення шпигунів³⁸.

Настала старість, а разом з нею і хвороби, і для Сковороди вже важко було ходити пішки на великі відстані. Однак він і не думав про те, щоб змінити спосіб свого життя. Філософу уже йшов 72-й рік, коли восени 1794 р. він відправився у село Хотетово, Орловської губернії, щоб відвідати свого друга М. Ковалінського, з яким не бачився 19 років. Після повернення на Україну наприкінці серпня Сковорода поселився у свого друга А. Ковалевського в селі Іванівці, за 40 км від Харкова, де прожив понад місяць. Тут філософ і помер 9 листопада (за н. с.) 1794 року.

Повідомлення М. Ковалінського про обставини смерті Сковороди не можуть не викликати сумніву. Біограф пише, що коли господар будинку, «видя изнеможение его крайнее, предложил ему некоторые обряды для приуготовления к смерти», то філософ спочатку відмовився їх виконати, але потім він нібито «представя себе совесть слабых, немощь верующих и любовь христианскую, исполнил все по уставу обрядному и скончался»³⁹.

Звідси виходить, що філософ, який був непримиреним ворогом церкви і її обрядності і який присвятив критиці християнської ортодоксії більшість своїх творів, перед смертю фактично примирився з церквою. Причому на це він погодився ніби тому, що хотів підтримати слабих і немічних духом віруючих, на яких могла негативно вплинути його відмова від виконання перед смертю релігійного обряду. Досить туманно М. Ковалінський висловив ту думку, що Сковорода нібито не був принципіальним противником офіційної церкви. Якщо, «представя себе совесть слабых», Сковорода погодився перед смертю виконати релігійні обряди, які не визнавав і висміював, то виходить, що він виявив власну слабкість і відступив перед своїм ідейним противником.

³⁸ Див.: Ф. В. Ливанов. Раскольники и острожники, т. II. СПб, 1872, стор. 239.

³⁹ Григорій Сковорода, т. II, стор. 531.

Зрозуміло, що повідомлена М. Ковалінським версія про обставини смерті філософа цілком влаштовувала церковників. Однак повідомлення М. Ковалінського про обставини смерті філософа явно суперечить як фактичним даним, які є у дослідників, так і світогляду мислителя.

У статті одного з ранніх біографів Сковороди І. Срезневського «Отрывки из записок о старце Григории Сковороде»⁴⁰ наводиться спогад про смерть філософа, у якому про виконання ним обрядів нічого не говориться. Про те, що філософ відмовився перед смертю виконати християнський обряд, підтверджує і лист протоієрея М. Залеського від 15 травня 1836 р. на ім'я І. Срезневського. Згадуючи роки свого навчання в Белгородській семінарії (1790—1798) і бесіди вчителя богослов'я І. Т. Савченкова, який добре знав Сковороду і листувався з ним, М. Залеський писав: «Сей Савченков... однажды публично в классе говорил с сожалением, что Сковорода под старость (ибо тогда еще жив он был) впал в заблуждение, явно не хранил ни постов, ни обрядов христианских, не ходил в церковь, а наконец, и не приобщался, и когда ему при смерти его предложили приобщиться таин, он не захотел, сказывая, что это не нужно для него»⁴¹.

Згідно заповіту Сковороди його було поховано не за християнським обрядом на кладовищі, а на його улюбленому місці — на високому пагорбі, біля гаю. На його могилу була покладена плита з написом, складеним ним самим: «Мір ловил мене, но не поймал». У цій епітафії афористично було викладено кредо українського філософа. Тільки так і міг закінчити свій життєвий шлях мислитель, який вчив не боятися смерті і до кінця свого життя залишався непримиреним ворогом офіційної церкви і її обрядності. На його могилі ніколи не було хреста.

З листування із своїм знайомим А. Ковалівським, в будинку якого помер філософ, М. Ковалінський, безперечно, знав про всі обставини його смерті. І якщо, незважаючи на це, при описанні кончини Сковороди він все ж відступив від істини, то це, на нашу думку, пояснюється тим, що, виявляючи почуття обережності, біограф прагнув пом'якшити суперечності між філософом і офіційною церк-

⁴⁰ Див.: «Утренняя звезда», кн. 1, Харьков, 1834, стор. 90—91.

⁴¹ Из Украинской скарбницы И. И. Срезневского. «Известия Российской Академии наук», 1919, стор. 762.

вою, які існували за його життя. М. Ковалінський не хотів дружбою з непокаяним «грішником» Сковородою компрометувати себе в очах вищого світу, до якого він належав. Чи не з цієї причини написаний М. Ковалінським біографічний нарис довго залишався в рукопису і був опублікований через багато років після смерті його автора.

Гідне подиву те, що до цього часу ні в кого з радянських авторів, які писали про Сковороду, не виникло навіть сумніву у достовірності повідомлення М. Ковалінського про те, що філософ перед смертю нібито пішов на принципову поступку своєму ідейному противнику в корінному питанні свого світогляду.

Так закінчилось велике і тяжке, але разом з тим прекрасне за своїми високими цілями, кристалево чисте життя видатного мислителя XVIII ст. Сковороди, яке було до кінця віддане справі служіння простому народу. Життя мандрівного філософа було великим подвигом і яскравим виявом його глибокого гуманізму і патріотизму.

* *
*

Творча діяльність Сковороди почалась в 50-х роках і, незважаючи на те, що вона проходила в несприятливих умовах, не припинялась до самої смерті. Сковорода залишив багату творчу спадщину, яка складається із філософських та літературних творів різноманітного жанру.

З числа філософських творів, що дійшли до нас, найбільш значними є такі: «Начальная дверь ко христіанскому добронравію» (1766), «Наркісс» (1767), «Асхань» (1767), «Бесѣда, нареченная двое, о том, что блаженным быть легко» (1772), «Діалог, или разглагол о древнем мірѣ» (1772), «Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни» (1773—1774), «Кольцо» (1774), «Разговор, называемый алфавит, или букварь мира» (1774—1775), «Икона Алківіадская» (1776), «Брань архистратига Михаила со Сатанюю» (1783), «Благодарный Еродій» (1787), «Потоп зміин» (1791).

Літературна спадщина Сковороди складається із віршів, прозаїчних творів, перекладів, листування з друзями і знайомими. Тридцять віршів, написаних у період 1753—1785 років, об'єднані ним у збірник під назвою «Сад божествен-

них п'єсней». Серед прозаїчних творів особливе місце займають байки, прислів'я і приказки. Написані в 1769—1774 рр. тридцять байок ввійшли у збірку під назвою «Басни Харьковскія». Багато віршів, пісень, прислів'їв та приказок включені до філософських і літературних творів. Із перекладів Сковороди дійшли до нас «Ода об уединении» Сидронія Гозія, «О старости» Цицерона та «О спокойствии души» Плутарха.

До цих пір не розшукані кілька філософських, літературних та перекладних творів, про існування яких дослідникам напевно відомо. До числа таких праць належать «Рассуждение о поэзии и руководство к искусству оной для Переяславской семинарии», «Неграмотный Марко», трагікомедія у віршах, кілька бесід і перекладів творів Плутарха. Не повністю зібрана епістолярна спадщина.

Говорячи про творчу спадщину Сковороди, треба вказати, що філософ змінював назви своїх творів і тому деякі з них відомі під двома назвами. Так, наприклад, твір «Икона Алкивиадская» інакше називається «Израильский змій». Твір «Потоп змій» відомий також під назвою «Диалог: Душа и нетленный Дух». «Асхань» має другу назву «Симфония: еще не увеси самую тебе». Подвійні назви мають твори «Неграмотный Марко» («Препростый Марко»), «Разговор, называемый алфавит, или букварь мира» («Алфавит мира») та ін.

За життя Сковороди більшість його творів не могла бути надрукована через цензурні утиски. Але навіть ті свої твори (це стосується літературних творів), які могли пройти через цензурні рогатки, він не міг опублікувати через матеріальні нестатки. З цих причин після смерті філософа всі його твори залишились у рукописах.

Майже всі свої філософські і деякі літературні твори Сковорода присвятив друзям і приятелям, їм він посилав копії, а в деяких випадках і автографи рукописів. Філософ виявляв велику обережність, пересилаючи рукописи, оскільки не хотів, щоб вони потрапили до рук його ворогів. Рукописи переправлялися через приятелів або добре знайомих людей. Він завжди попереджав своїх друзів, щоб вони не давали читати його рукописи малознайомим людям, а тим більше дозволяли їм знімати копії. Так, в листі до Я. М. Захаржевського, який просив надіслати йому «Начальную дверь ко христіанскому добронравію», Сковорода писав: «Посылаю... Вам дщерь мою... но с таким нарочком, дабы

от Вас отнюд никуда на сторону не пошла»⁴². Звертаючись до Я. Правицького з проханням повернути рукопис свого твору «Брань архистратига Михаила со Сатаною», який знаходився у нього, філософ також попереджав його: «Обаче чрез невѣрныя руки — не! не! не!.. Я считаю лучшим, чтобы она погибла у Вас, чем она будет ходить по рукам нечестивых»⁴³.

Філософ не мав постійного місцепроживання і тому не зберігав у себе рукописів своїх творів. Зате у його друзів Я. Правицького, М. Ковалінського та інших з подарованих ним автографів і списків утворились своєрідні бібліотеки, «книгохранки», як називав їх Сковорода, в яких зберігалось багато його творів. Окремі рукописи знаходились у С. Тамари, Тевяшева, Опанаса Панкова та в багатьох інших його приятелів. Якщо врахувати також, що особи, які одержали в подарунок від філософа твори, в свою чергу знімали з них копії і роздавали їх своїм родичам і близьким друзям, то стане зрозумілим, чому рукописи творів філософа опинялись не тільки в різних місцях України, але й далеко за її межами. Перед збирачами і упорядниками творів Сковороди виникли великі труднощі, які були зв'язані з тим, що не всі автографи були зібрані, що були різночитання в списках і навіть в автографах. Отже, потрібно було встановити достовірність наявних рукописів.

Першим твором Сковороди, який побачив світ, був «Наркісс». Він був надрукований М. Антоновським в 1798 р. в книзі «Библиотека, содержащая в себе дружеские беседы о познании самого себя» в урізаному вигляді, під іншою назвою, без зазначення прізвища автора⁴⁴.

У 1806 р. в масонському журналі «Сионский вестник» була надрукована «Начальная дверь ко христианскому добронравію». Тут вперше було вказано автора і у вступі дана його коротка біографія.

Названі твори були надруковані тому, що, очевидно, не проходили духовної цензури. Коли ж ці самі твори були подані купцем І. І. Мільгуновим 5 квітня 1804 р. в Московську духовну цензуру для одержання дозволу на їх друкування, то публікація не була дозволена. Цензор ігумен Ген-

⁴² Григорій Сковорода, т. II, стор. 439.

⁴³ Там же, стор. 402.

⁴⁴ Див.: Д. І. Багалій. Г. С. Сковорода, український мандрівний філософ, стор. 200—201.

надій Челноков у своєму «мненні» писав, що «малозрозумілий і неосвічений» читач цих творів «може ухилитися до розуміння погіршеного і єретичного»⁴⁵. Цензор знайшов, що висловлені в цих творах думки можуть «породити єретизм» і «благоустроєним суспільствам завдати згубної» шкоди. Він запропонував рукописи творів повернути подавцю і «пояснити йому, щоб він таких творів надалі не подавав і членів цензури не утрудняв».

Ще більш різкий відгук на твори Сковороди дав цензор Василь Іванов. На творі «Начальная дверь ко християнскому добронравію» він помітив: «Почти на всякой стране и грамматические и во мнениях, неудобно правимыя погрешности; да еретическое мнение о бже, яко бог есть часть мира, составляющая»⁴⁶. Цензор Іванов знайшов у цьому творі, особливо в 4-му розділі, такі місця, «что и читать оные противно, и вообще для читателей развратительно». Суворому засудженню Благовещенського соборного пресвітера цензора Іванова було піддано і «Наркісс». Виділивши всі ті місця твору, які суперечать ортодоксальному православ'ю, Іванов грубо перекутив ряд положень філософа і виніс такий вирок: «Следовательно, все сие сочинение Г. Сковороды, по содержащимся в нем ересям, погрешительным и развратительным для читателя мнениям, нелепым выражением и прочему, по моему мнению, ни малейшего не заслуживает одобрения; а достойно предано быть вечному забвению»⁴⁷.

У 1837 р. були опубліковані такі твори Сковороди: «Убогий Жайворонок», «Дружеский разговор о душевном мирѣ», «Бесѣда двое», «Басни Харьковскія», а в 1839 р.— «Брань архистратига Михаила со Сатаною». Всі ці твори були надруковані за дозволом Московської духовної цензури лише після того, як з них було вилучено критику біблії в її наявній формі, а також критику духовенства і монашества, тобто те, що найяскравіше виражало антиклерикалізм Сковороди, матеріалістичну і атеїстичну тенденції в його світогляді.

Царські чиновники і церква намагались не допустити, щоб творча спадщина Сковороди стала широко відомою, і тому вживали всіх заходів до того, щоб вона не побачила

⁴⁵ Рукоп. отд. ГБИЛ, ф. 174, Моск. дух. ценз., к. 33, од. зб. 6, л. 3.

⁴⁶ Там же, л. 4.

⁴⁷ Там же, л. 7 зв.

світу. Якщо ж окремі твори філософа і з'являлись у пресі, то тільки після проходження духовної цензури.

Так, наприклад, рукопис «Бесѣда двое» надійшов в Московську духовну цензуру 6 березня 1836 р. Цензор архімандрит Агапіт дозволив його друкувати 15 квітня 1836 р. лише після цензорських втручань: вилучення всіх тих місць, де філософ викладав своє, відмінне від церковного, розуміння бога, різко критикував лицемірство духовенства і т. д.⁴⁸. Надрукована з цензурними купюрами книга поступила на відгук до того ж цензора. Але оскільки цензор Агапіт знайшов у ній багато «погрішностей», 2 травня 1837 р. Московський комітет духовної цензури запропонував ще раз передрукувати книгу і знову переслати цензору. І, нарешті, 5 вересня 1837 р. цензором Агапітом було підписано білет на випуск книги у світ. Той же цензор схвалив до друку рукопис «Басни Харьковскія» після того, як усунув з нього «важливі погрішності», якими він вважав судження Сковороди про бога і біблію⁴⁹. Така ж історія повторилась з друкуванням твору «Дружеский разговор о душевном мирѣ». Цензор архімандрит Філарет Гумілевський у своєму відгуку писав: «Рукопис з утриманням зроблених у ньому поправок і з вилученням місць, викреслених в самому рукопису, може бути схвалений до друку». Тільки після того, як у рукописі були «утримані» зроблені цензором поправки і він був передрукований, 21 вересня 1837 р. було підписано білет на випуск у світ твору⁵⁰.

Іншою виявилась доля рукопису «Разговор, называемый алфавит, или букварь мира». У своєму відгуку на рукопис від 30 квітня 1837 р. цензор протоієрей Федор Голубинський писав, що «эта рукопись, по исключении из оной всех неправильных мыслей и выражений, может быть одобрена к печатанию» і що «подобное сочинение, очищенное от мыслей неправильных, могло бы в глазах иностранных критиков быть доказательством изобретательности русского ума, и послужить к чести русской литературы: потому что немного найдется на иностранных языках разговоров, написанных с такою горячностью убеждения и богатством фанта-

⁴⁸ Див.: Рукоп. отд. ГБЛ, ф. Унд 1262.

⁴⁹ Див.: Там же, ф. Моск. дух. ценз., к. 62, од. зб. 20.

⁵⁰ Там же, к. 60, од. зб. 30.

зии»⁵¹ (курсив наш. — М. Р.). Але коли упорядники ознайомились з відгуком Голубинського і побачили, що належить проробити велику роботу по «очищенню» рукопису від вказаних у ньому цензором «неправильних» думок, то, очевидно, відмовились його друкувати. В ті роки цей твір так і не побачив світу.

У Московський комітет духовної цензури поступили для відгуку рукописи й інших творів Сковороди — «Діалог, или разглагол о древнем мірѣ», «Наркісс», «Книжечка о чтеніи священнаго писання, нареченна Жена Лотова», рукопис без назви, що містить у собі розмову душі з духом (очевидно «Потоп зміин». — М. Р.). — але вони не були схвалені до друку.

Але навіть опубліковані твори Сковороди, з яких духовні цензори усунули не тільки думки, «не згодні з святим письмом», але й «сумнівні» місця, не завжди могли вільно продаватися. Були випадки, коли вищі церковні інстанції, вбачаючи в надрукованих творах філософа «спокусу» для віруючих, вимагали не тільки їх вилучення, але й покарання упорядників і цензорів, з вини яких вони побачили світ.

Дуже показовою в цьому відношенні є історія з виходом у світ у 1837 р. твору Сковороди «Брань архистратига Михаила со Сатаною». Дозвіл на друкування цього твору видав згадуваний уже Філарет Гумілевський. Це був найбільш прискіпуватий і категоричний у своїх вироках цензор, який писав, що рукописи Сковороди «слід не тільки не схвалювати, але для запобігання спокуси і не повертати». Зрозуміло, що Гумілевський міг дозволити друкувати цей твір лише після вилучення з нього всіх місць, «противних вірі».

І все ж знайшовся ще суворіший цензор, ніж Філарет Гумілевський, який у названому творі Сковороди побачив такі «спокуси», які той не помітив. Таким цензором виявився Синод. За поданням Синода на ім'я Київського генерал-губернатора і керуючого Київським учбовим округом наказом Міністра народної освіти від 31 грудня 1853 р. за № 2857, твір українського філософа «Брань архистратига Михаила со Сатаною» було вилучено з продажу⁵². Однак

⁵¹ Там же, к. 62, од. зб. 2.

⁵² Див. публікацію М. Бужинського. «Науковий збірник за рік 1926. Записки укр. наукового товариства в Києві», 1926, т. XXI, стор. 175—176.

історія на цьому не закінчилась. Синод встановив, що дозвіл на опублікування цієї книги видав член Московського духовно-цензурного комітету Філарет Гумілевський і майже через 20 років після виходу зажадав від нього пояснення⁵³.

Ми не знаємо, чим закінчилась ця справа,— чи був покараний колишній цензор Філарет Гумілевський чи відбувся переляком, але відомо одне: цензурні умови для видання творів Сковороди стали ще важчими. Це відбулося не тільки на першій збірці його творів, що вийшла в 1861 р. в Петербурзі у виданні Лисенкова, але й на ювілейному виданні 1894 р. під редакцією Д. І. Багалія.

У видання Лисенкова включені тільки шість філософських творів, з яких вперше було надруковано один — «Пря Бѣсу со Варсавою». Інші п'ять творів публікувалися раніше, але тепер пройшли більш сувору цензуру. Крім того, у видання ввійшли уривок про самопізнання, взятий з опублікованої в журналі «Телескоп» за 1835 р. статті Хаждеу, збірка віршів «Сад божественныхъ песнѣй» та деякі вірші, що не належали Сковороді. Видання 1861 р. в усіх відношеннях було незадовільним і викликало справедливе нарікання з боку Г. П. Данилевського, який писав, що ця «безграмотна і неохайна книга взагалі видана дуже дивно... і може назватися спекулятивним і ганебним явищем російської літератури»⁵⁴.

Однак, незважаючи на серйозні недоліки, петербурзьке видання творів Сковороди все ж відіграло для того часу позитивну роль, оскільки дало можливість читаючій публіці Росії хоч у якійсь мірі познайомитися з творами українського філософа. Не дивно, що видання творів Сковороди було зустрінуте реакціонерами вороже. В журналах і газетах з'явилися статті з негативною оцінкою цього видання. Романіст В. Крестовський у своїй розносній рецензії⁵⁵ виніс вирок петербурзькому виданню творів Сковороди і самому філософу. Він писав: «...для чого і кого невідомий упорядник Сковороди видавав всю цю схоластичну дурницю, семінарську мертвеччину? Кому яке до неї діло? Як це трапилось, що ми тепер неодмінно захотіли Сковороди?» Ре-

⁵³ Див.: Ал. Котович. Духовная цензура в России (1799—1855). СПб. 1909, стор. 461—462.

⁵⁴ «Основа», 1861, № 8—9, стор. 90.

⁵⁵ Див.: «Русское слово», 1861, № 7, стор. 46—50.

цензент заодно засудив також І. Срезневського і Г. П. Данилевського, які збирали і публікували твори Сковороди.

Гідну відповідь на рецензію В. Крестовського дав М. Костомаров. У своїй статті «Слово про Сковороду» він роз'яснив горе-критику та його однодумцям, що Сковорода належить до числа тих, кого добре пам'ятає і поважає народ, що на всій території від Воронежської губернії до Києва в багатьох будинках висять його портрети, що популярність філософа пояснюється тим, що «святенництво, низькопоклонство, пригнічення слабих, лінощі барства постійно знаходили в ньому сміливого викривача»,⁵⁶ а тому «не можна не подякувати за видання його творів»⁵⁷.

Повнішим було харківське видання творів Сковороди, яке вийшло під редакцією Д. І. Багалія в 1894 р. у зв'язку зі святкуванням першого ювілею філософа — 100-річчя від дня його смерті. Однак і у харківське видання не ввійшли через цензуру важливі для розуміння світогляду українського мислителя твори «Израилській змії» (опублікована його менша частина), «Асхань», «Жена Лотова», «Потоп змін» та ін. І все ж харківське видання мало велике значення, оскільки воно дало можливість познайомитися з творами Сковороди ширшому колу читачів і сприяло розгортанню досліджень його творчої спадщини.

В дорадянський період розпочав впорядкування повного зібрання творів Сковороди в двох томах відомий вчений-більшовик В. Д. Бонч-Бруєвич. У першому томі він мав намір опублікувати філософські твори, в другому — літературні твори, переклади і листування. Працюючи у важких умовах тюремного режиму, В. Д. Бонч-Бруєвич зміг підготувати і в 1912 р. видати тільки перший том, в якому вперше опубліковані твори «Асхань», «Кольцо», «Жена Лотова», «Потоп змін», а також повністю надруковано «Израилській змії». В. Д. Бонч-Бруєвичу вдалось подолати цензурні перепони і вперше повністю опублікувати всі оригінальні філософські твори Сковороди, очевидно, тому, що перший том вийшов у серії «Материалы к истории и изучению русского сектантства и старообрядчества».

Що ж стосується другого тому, то обставини життя В. Д. Бонч-Бруєвича склалися так, що він не зміг його видати ні до Жовтневої революції, ні в післяжовтневий пе-

⁵⁶ «Основа», 1861, липень, стор. 178.

⁵⁷ Там же, стор. 179.

ріод. Таким чином, до останнього часу дослідники змушені були користуватися виданнями 1894 і 1912 рр., які доповнювали одне одного. Таке становище з виданням творів Сковороди створювало великі незручності для вивчення творчої спадщини філософа і для ознайомлення з нею широкого кола читачів.

Повне зібрання творів Сковороди в двох томах, що вийшло в 1961 р. у видавництві Академії наук УРСР, включає в собі всі раніше видані твори і деякі нові, головним чином листи, знайдені в останні роки. Наявність повного зібрання творів українського філософа відкриває широкі можливості для всебічного і глибокого вивчення ідейної спадщини Сковороди.

Популярність Сковороди в певній мірі сприяла тому, що філософу приписувались твори, автором яких він не був. Як точно встановлено дослідниками, Сковороді були приписані «Правды веры», «Правила правоучительные» та деякі інші твори. Але є і такі твори, які досі не вилучені з наукового вжитку, хоча належність їх Сковороді була поставлена під сумнів ще в ХІХ ст. і вони з цих причин не увійшли до останнього видання його творів. Мова йде про рукописні твори, які використав у своїй роботі Хаждеу. В зв'язку з цим виникає потреба повернутися до питання про їх авторство.

У № 24 журналу «Телескоп» за 1831 рік О. Хаждеу опублікував із своїми коментарями три пісні Сковороди, а в № 5, 8 за 1835 р. — статтю «Загальне основне поняття про Сковороду, пояснене з його власної свідомості», яка була першим розділом його незакінченої праці «Григорій Варсава Сковорода. Історико-критичний нарис».

Характеризуючи в цих статтях філософію Сковороди, Хаждеу посилався на рукописи, які нібито перебували в його руках і належали Сковороді, а саме: лист до протоієрея Гілевського, твори «Софросина, сиречь толкование на вопрос «что нам нужно есть?» и на ответ «Сократа», «Книжечка о любви до своих нареченная Ольга православная», «Шесть разговоров о внутреннем человеке» і з'єднана з ним «Симфония о народе» та лист від 5 травня 1789 р. до архієпископа Кониського, що мав вигляд автобіографічної записки під назвою «Помни последняя, помню и исповедуюся тебе, господи».

Однак у зв'язку з тим, що Хаждеу цих рукописів не опублікував і, крім нього, ніхто їх не бачив, деякі дослід-

ники вже в той час висловили сумнів не тільки щодо їх належності Сковороді, але й щодо самого їх існування. Відомий учений і збирач рукописної спадщини Сковороди І. І. Срезневський, перевіrivши деякі з наведених в статті Хаждеу уривків, встановив, що вони не відповідають оригіналові справжніх творів Сковороди. У статті «Виписки з листів Г. С. Сковороди» Срезневський публічно обвинуватив Хаждеу в тому, що його стаття «оббрехала Сковороду». «Деякі з посилань,— писав Срезневський,— я перевіряв, і в оригіналах не знаходив зовсім того, що автор там начитував, або що звідти виписував, після того і про інших я не можу сумніватися»⁵⁸. Зупинившись далі на достовірності листів Сковороди до архієпископа Г. Кониського, особливо на листі від 5 травня 1789 р., І. Срезневський прийшов до такого висновку: «У всякому разі, до тих пір, поки не явиться на світ вся ця записка, можна без гріха вважати її неіснуючою»⁵⁹. І. Срезневський висловив сумнів щодо існування й інших рукописів, про які говорилося в статті Хаждеу. Він писав: «До речі, питання: чи читав хто-небудь твори Сковороди «Книжечка о любви до своих, нареченная Ольга православная» або «Шесть разговоров о внутреннем человеке» та «Симфонию о народе»⁶⁰.

Стаття І. Срезневського не викликала будь-якої публічної реакції з боку О. Хаждеу. На тяжкі обвинувачення Срезневського Хаждеу не відповідав. Можна вважати, що в даному випадку мовчання Хаждеу було відповіддю і при тому дуже красномовною. Жоден з тих рукописів, на які Хаждеу посилався в своїй статті, так і не був опублікований. Та й сам нарис про Сковороду залишився незакінченим.

Питанням про достовірність використаних Хаждеу текстів займався Г. П. Данилевський. Він встановив, що твір Сковороди «Израилский змій» Хаждеу переробив у лист, який нібито філософ адресував протоієрею Ф. Залеському. В статті «Григорій Сковорода, український діяч XVIII ст.», яка надрукована під псевдонімом «Орест Халявський», Г. П. Данилевський також звернув увагу на ту обставину,

⁵⁸ «Молодик на 1844 год. Украинский литературный сборник, изд. Бецким», Харьков, 1845, стор. 242.

⁵⁹ Там же, стор. 243.

⁶⁰ Там же.

що Хаждеу так і не відповів на обвинувачення І. І. Срезневського⁶¹.

У зв'язку з підготовкою до видання творів Сковороди цим питанням займався і Д. І. Багалій⁶². На основі зіставлення наведених у статті уривків з оригінальними творами Сковороди Д. І. Багалій встановив, що Хаждеу підновляв мову творів, дещо змінював і доповнював текст, точне цитування підміняв вільною передачею змісту, що призводило до перекручень думок філософа. «Такі наукові прийоми Хаждеу, — писав Д. І. Багалій, — примушують нас поставитися із сумнівом і до тих творів Сковороди, виписки з яких наводить він у своїй статті, але яких немає в нашому розпорядженні»⁶³. Д. І. Багалій не вважав випадковим як те, що після Хаждеу ніхто не бачив творів, уривки з яких він наводив у своїй статті, так і те, що він не відповідав на обвинувачення його І. І. Срезневським.

Однак після того, як Д. І. Багалій, за його словами, провів «дуже строге слідство над Хаждеу», він не заперечив остаточно належності вищезгаданих творів Сковороді, а обмежився тим, що поставив їх під сумнів і не включив у видання творів. Він писав: «...в усякому разі наведені ним (Хаждеу. — М. Р.) виписки з невідомих нам творів Сковороди надалі до появи нових даних повинні бути визнані сумнівними»⁶⁴.

Як видно з опублікованої в 1926 р. монографії, ставлення Д. І. Багалія до згадуваних в статті Хаждеу рукописів залишилось незмінним⁶⁵.

Сподівання вчених на те, що згадані рукописи з часом будуть розшукані, не справдилися. Рукописи й досі не знайдені. Половинчасте ж вирішення питання про їх авторство дає підставу деяким дослідникам користуватися ними і зараз як оригінальними творами Сковороди. Ми вже не говоримо про те, що на використанні Хаждеу рукописи спиралися і спираються всі церковники і багато авторів з дворянсько-буржуазного табору.

Хоча рукописів, які використав Хаждеу, в нашому роз-

⁶¹ Див.: «Основа», СПб, 1862, № 9, стор. 40 і далі.

⁶² Див.: критико-библиографическую статью в собр. соч. Г. С. Сковороды под ред. Д. И. Багалея, 1894, стор. XVII—XXV і LXVII—LXXI.

⁶³ Там же, стор. XXIII—XXIV.

⁶⁴ Там же.

⁶⁵ Див.: Д. І. Багалій. Г. -С. Сковорода. Український мандрівний філософ, стор. 230—234.

порядженні немає і існування їх документально не підтверджено, проте питання про їх належність Сковороді може бути і тепер вирішено, якщо при цьому виходити з аналізу змісту наведених у статтях уривків. Це питання залишилось невирішеним, на нашу думку, саме тому, що дослідники, які спеціально займалися цим питанням, не йшли далі аналізу формальних даних. Ми вважаємо, що в даному разі єдиний шлях для вирішення поставленого питання — це зіставлення ідейного змісту і політичної спрямованості уривків та оригінальних творів Сковороди.

О. Хаждеу, як і багато інших вчених з дворянського табору, стояв на позиціях заперечення самостійності російської філософської думки і тому намагався відшукати прототип Сковороди на Заході. Хаждеу стояв на порочних методологічних позиціях, на його оцінці Сковорода як філософа відбилось й те, що він знаходився під впливом реакційної теорії «офіційної народності».

Захопившись фальшивою ідеєю показати Сковороду як «русского Сократа» — апологета реакційної теорії «офіційної народності», — Хаждеу виявився нездатним критично оцінити наявний у нього рукописний матеріал і охоче використав усе, що так чи інакше могло підтвердити цю концепцію. Більше того, заради досягнення своєї мети він не зупинився навіть перед тим, щоб, як про це вже говорилося, використати недозволені в науковій роботі методи.

Хаждеу не приховував того, що стоїть на позиціях теорії «офіційної народності» і що Сковороду він буде розглядати як одного з її представників. Вже на початку статті він виклав своє філософське і політичне кредо в таких словах: «Чи треба додавати і те, що історія російських письменників повинна бути *російська*, тобто самодержавна, православна, народна»⁶⁶. Ті уривки з рукописів, що наводив Хаждеу, якраз і мали своїм призначенням підтвердити, що Сковорода справді був таким Сократом на Русі, в творчості якого відбилися основні установки ідеологів кріпосницько-поміщицької Росії.

Центральне місце у виписках Хаждеу займає питання про трояке пізнання, яке нібито Сковорода розвинув в своїх творах. У статті говориться, що «про самопізнання, як про основне начало свого вчення, Сковорода написав три окремі книги: 1. «Наркисс», 2. «Притчу «Асхань или о познании

⁶⁶ «Телескоп», 1835, ч. XXVI, № 5, стор. 11.

себя» і 3. «Шість розговорів о внутреннем человеке» с коими соединена «Симфония о народе...»⁶⁷.

Однак у творах «Наркісс», «Асхань» і в інших відомих нам творах Сковороди, в яких розробляється проблема пізнання, про трояке пізнання нічого не говориться. Виходить, що вчення про трояке пізнання було розвинуто в творах «Шість розговорів о внутреннем человеке» і «Симфонии о народе», але про існування цих творів ми знаємо лише зі слів самого Хаждеу.

Аналіз відомих нам творів Сковороди переконує нас у тому, що так зване вчення про трояке пізнання зовсім не пов'язане з теорією пізнання Сковороди, а висновки, які робляться з цього вчення, суперечать його суспільно-політичним та антиклерикальним поглядам. Чи могло, наприклад, належати Сковороді повчання, яке впливає з «другого пізнання» і сформульоване в таких словах: «Всякий повинен пізнати свій народ, і в народі себе. *Чи то рус ти? Будь ним: вір православно, служи цариці правно, люби братію нравно*»⁶⁸ (курсив наш.— М. Р.). Звичайно, ні.

У наведених в статті Хаждеу уривках, правда, є такі місця, де говориться про необхідність освіти для народу, твердиться, що вчитель повинен бути походженням з народу, що народ ще спить, але він прокинеться та ін. Проте не слід забувати, що ці місця не є цитатами з оригінальних творів Сковороди, а являють собою виклад окремих думок філософа в дусі порочної концепції Хаждеу. В них мається на увазі не той народ, в якому Сковорода бачив багатих і бідних і соціальний конфлікт між ними, тут Сковороді приписано фальшиве уявлення про руський народ, яке склали «учені» кріпосники С. С. Шевирьов, М. П. Погодін і близькі до них слов'янофіли, тобто про народ, якому властиві покірність, релігійність, відданість цареві, любов до всієї «християнської братії», включаючи поміщиків.

У наведених Хаждеу уривках про трояке пізнання фактично підводиться теоретична база під ідеологію кріпосників та її своєрідну різновидність — слов'янофільство. В основі міркувань про трояке пізнання лежить не вчення Сковороди про самопізнання, а, на нашу думку, вчення Гегеля про одиничне, особливе і загальне. Таким чином, вчення про трояке пізнання, яке викладено в наведених Хаждеу урив-

⁶⁷ Там же, № 8, стор. 160.

⁶⁸ Там же, стор. 161.

ках, має на меті виправдати існування миколаївського бюрократичного режиму. У світлі цього вчення стає також зрозумілим, чому в так званому листі Г. Кониському від 5 травня 1789 р. говориться про те, що Сковорода нібито прохав не порівнювати його з Ломоносовим. У цьому листі «русофільство» Сковороди протиставлено «європеїзму» Ломоносова.

Отже, ми маємо досить даних для того, щоб, нарешті, вирішити поставлене ще І. І. Срезневським питання про належність Сковороді рукописів, на які спирався у своїх статтях Хаждеу. Ми вважаємо, що *ці рукописи не належать Сковороді, вони недостовірні.*

Складніше розв'язати питання, хто ж був автором цих рукописів. Д. І. Багалій не схильний був обвинувачувати Хаждеу в тому, що той сам вигадував тексти. Він писав, що Хаждеу «не вигадував текстів (в чому йому докоряє І. І. Срезневський). Він міг сам помилитися й напевно помилявся, приписавши Сковороді деякі не певні щодо його авторства твори та не давши нам можливості самим вирішити питання про належність їх Сковороді»⁶⁹. Д. І. Багалій намагався пом'якшити вину Хаждеу: він «надмірно захоплювався Сковородою, а надто його подібністю до Сократа і це повинно було примусити поставитись з повним довір'ям до тих матеріалів, що йшли назустріч його думці»⁷⁰.

Можна погодитися з Д. І. Багалієм, що Хаждеу дійсно не вигадував тексти, бо в цьому не було необхідності, а переробляв у відповідному дусі як оригінальні твори Сковороди, так і псевдосковородинські рукописи. Потрібні для цього дані у Хаждеу були — він, як видно, був знайомий як з філософією Гегеля, так і з деякими творами Сковороди. Однак ніяк не можна погодитися з Д. І. Багалієм, що всі маніпуляції Хаждеу з текстами і користування неприпустимими в науці методами були простою помилкою надмірно захопленого молодого вченого. Якщо називати речі своїми іменами, то ми тут маємо справу не з помилкою Хаждеу, а з свідомою фальсифікацією світогляду Сковороди.

Не може не викликати здивування той факт, що хоча

⁶⁹ Д. І. Багалій. Г. С. Сковорода. Український мандрівний філософ, стор. 230.

⁷⁰ Там же.

достовірність приписуваних Сковороді рукописів була поставлена під сумнів ще в 40-х роках XIX ст., багато радянських авторів, в тому числі філософів, і до цього часу продовжують на них спиратися в своїх дослідженнях, ототожнюючи, таким чином, «свідчення» Хаждеу з творами самого Сковороди. Продовжують використовувати наведені Хаждеу уривки багато й інших авторів. В цьому відношенні, як це не дивно, виділяється один із упорядників двотомного видання творів Сковороди 1961 року І. А. Табачников. Він голосливо твердить, що нібито «публікація» Хаждеу «є єдиним джерелом відомостей про незнайдені твори Сковороди, і немає ніяких підстав вважати її сумнівною»⁷¹. В опублікованих ним статтях теорія пізнання Сковороди підмінена запозиченим із уривків Хаждеу вченням про трояке пізнання, за допомогою якого автор намагається «обґрунтувати» патріотизм та демократизм Сковороди.

Не можна сказати, щоб І. А. Табачников не помічав того, що в наведених Хаждеу уривках в дійсності підкреслюються не патріотизм і демократизм Сковороди, а приписуються йому націоналізм, монархічні та клерикальні погляди. Це видно хоча б з того, що уривки І. А. Табачников цитує вибірково, пропускаючи ті місця, де особливо яскраво виражені чужі для світогляду Сковороди ідеї. Наукова неспроможність такого «цитування» очевидна.

На основі аналізу ідейного змісту і політичної спрямованості статей Хаждеу і наведених у них уривків з приписуваних Сковороді рукописів ми приходимо до таких висновків:

1. Згадуваних Хаждеу рукописів Сковороди ніколи не існувало.

2. Наведені уривки, за винятком трьох пісень, не є достовірними цитатами з власних творів Сковороди. Вони — продукт «творчості» іншого автора.

3. Рукописи, які приписуються Сковороді, являють собою перекручені тексти з творів Сковороди, а також виписки з псевдосковородинських рукописів. Запозичений з цих «джерел» матеріал на основі гегелівського вчення про одичне, особливе і загальне був викладений у дусі горезвісної теорії «офіційної народності» та близької до неї ідеології слов'янофільства.

⁷¹ З історії суспільно-політичної та філософської думки на Україні. Вид-во АН УРСР, К., 1956, стор. 43.

4. Автором цих уривків був сам Хаждеу.

5. Всі уривки, які використав Хаждеу, оскільки вони не є достовірними цитатами з творів Сковороди і фальсифікують його світогляд, повинні бути вилучені з наукового вжитку ⁷².

Немає потреби доводити, що в своїх оцінках світогляду Сковороди радянські дослідники повинні виходити не з фальсифікацій О. Хаждеу, чи інших сумнівних джерел, а з оригінальних творів філософа.

3. ФОРМУВАННЯ СВІТОГЛЯДУ

Проблема формування світогляду Сковороди в марксистській літературі мало досліджена. Що ж стосується дворянсько-буржуазної літератури, в ній ця проблема вирішувалась з порочних методологічних позицій. Автори більшості праць про Сковороду, що вийшли в дорадянський період, проблему формування його світогляду зводили лише до вияснення питання про впливи на його творчість тих чи інших західноєвропейських філософів.

Сковороду, як мислителя, характеризують постійні творчі пошуки, прагнення вирватися з кайданів феодально-церковного світогляду і знайти самостійні відповіді на питання, які ставило перед ним саме життя. Ось чому припускаються великої помилки ті дослідники, які вважають, що світогляд філософа нібито остаточно сформувався у 60-х роках і не зазнав пізніше ніяких змін.

Дослідження проблеми формування світогляду Сковороди ускладнюється рядом обставин. Не встановлено дати написання деяких його творів, в тому числі ряду віршів, що увійшли до збірки «Сад божественных пѣсней». Деякі твори, в тому числі раннього періоду, Сковорода «обновляв», тобто, інакше кажучи, переробляв, виправляв і доповнював, і лише в такому вигляді вони нам відомі. Так, наприклад, перша велика філософська праця «Начальная дверь ко христіанскому добронравію», що написана в 1766 р., була ним «обновлена» в 1780 році. Твір «Икона Алківіадская» напи-

⁷² Докладніше про це див.: М. П. Редько «Про належність Сковороді використаних Хаждеу рукописів». Зб. «Тези доповідей кафедри філософії до конференції, присвяченої 20-річчю заснування університету», Ужгород, 1965, стор. 30—40.

сано в 1776 р., а «поновлено» в 1780 році. Твір «Потоп зміин» було написано наприкінці 80-х років, а потім перероблено і подарено М. Ковалінському, що видно з листа від 16 серпня 1791 р. В цьому листі ми знаходимо такі рядки: «Я сію книжечку написал в Бурлукѣ, забавляя пр�здность. Она украдена. Но я, напав на список, *исправил, умножил и кончил*»⁷³ (курсив наш. — М. Р.). Із зрозумілих причин всі перероблені твори носять на собі відбиток поглядів Сковороди більш зрілого періоду. До цього треба додати ще й те, що, говорячи про положення, висловлені до нього іншими мислителями, Сковорода, як правило, не називав прізвищ авторів і не цитував їх творів, що ускладнює вирішення питання, кого в даному разі Сковорода мав на увазі. Більшість творів Сковороди написана у формі діалога, в якому нелегко виявити, хто саме з осіб виражає точку зору самого філософа. Через недостатнє розроблення філософської термінології Сковорода часто виражав прогресивні ідеї у старій і недосконалій формі.

Загальним недоліком усіх праць, в яких висвітлюється формування світогляду Сковороди, на нашу думку, є те, що їх автори не враховують індивідуальних особливостей філософа. Вони не розкривають специфічних інтересів Сковороди, не вияснюють, від яких питань він відштовхувався в своєму ідейному розвитку, від чого і до чого йшов і які при цьому вагання і сумніви виявляв, яких труднощів зазнавав при вирішенні теоретичних проблем, що поставали перед ним, які допускав відступи. Замість конкретного підходу до аналізу світогляду Сковороди багато авторів намагаються застосувати до українського філософа схему, яка спрощує своєрідність цього оригінального мислителя.

Характерною рисою ідейного розвитку Сковороди є те, що соціальні проблеми привернули його увагу вже в ранній період творчої діяльності. Найпекучішим питанням, яке було висунуто ходом суспільного розвитку України і Росії у другій половині XVIII ст., була боротьба кріпосного селянства, рядового козацтва і дрібних ремісників проти феодално-кріпосницького гніту, що посилювався. Українського філософа, як і передових людей Росії того часу, не могли не хвилювати питання про далішні шляхи розвитку своєї батьківщини, піднесення продуктивних сил країни, розвиток науки і культури.

⁷³ Григорій Сковорода, т. 1, стор. 533.

У творах Сковороди знайшли своєрідне відображення протест трудящих мас України і Росії проти соціального і духовного гніту та їх мрія про справедливий суспільний лад, спільна боротьба українського і російського народів проти спільного ворога — російського царизму і кріпосництва — і спільність їх культур.

Однак, на відміну від інших мислителів, Сковорода в ранній період своєї діяльності прагнув знайти відповіді на соціальні питання, що виникли перед ним, у «святomu письмі». Цю особливість ідейного розвитку нашого мислителя можна пояснити тим, що ще в період навчання в Київській академії «святиє письмо» опинилось у сфері його духовних інтересів.

Основним мотивом «Сада божественных пѣсней» та інших літературних творів раннього періоду творчої діяльності Сковороди є шукання щастя. Відбиваючи віковичну мрію трудового народу про загальне щастя, філософ наполегливо запитував:

Щастіє, гдѣ ты живеш? Горлицы, скажите!
В полѣ ли овцы пасеш? Голубы, взвѣстите!

Щастіє! Гдѣ ты живеш? Мудрыи, скажите!
В небѣ ли ты пиво пьеш? Книжники, взвѣстите! ⁷⁴

Однак те, що говорилося у «святomu письмі» про щастя на небі, в книгах мудрих про земне щастя, не задовольнило філософа, і він прийшов до невтішного висновку:

Щастія нѣтъ на землѣ, щастія нѣтъ в небѣ ⁷⁵.

У 50—60-х роках Сковорода ще не був підготовлений до того, щоб, поставивши проблему щастя, вирішити її по-своєму. Проблема ця ще ставилася ним абстрактно, він не бачив ще конкретних шляхів здійснення загального щастя, та й в розумінні змісту самого щастя ще не відійшов від християнського уявлення.

Але все ж слід зазначити, що вже у віршах коврайського періоду в уявленні поета щастя пов'язувалося із свободою. Під свободою він розумів не тільки особисту свободу людини, але й відсутність жадоби наживи, гонитви за багатством, яка перетворює її в раба речей. Філософ писав:

⁷⁴ Григорій Сковорода, т. II, стор. 36.

⁷⁵ Там же.

Голова всяка свой имѣет смысл;
Сердцу всякому своя любовь,
И не однака всѣм живущим мысль:
Тот овецъ любит, а тот козлов.
Так и мнѣ вольность одна есть нравна
И безпечальный, претпростый путь.
Се — моя мѣра в житии главна;
Весь окончится мой циркуль тут ⁷⁶.

Мотив свободи виникає у нього не під впливом читання «святого письма», що закликало віруючих до смирення і покірливості. Прагнення свободи — це наслідок впливу традицій вільнолюбства, які були сильними в українському народі. Оспівування її було своєрідним вираженням протесту Сковорода проти засилля церковних авторитетів, що гальмували розвиток вільної думки.

Роздумуючи про щасливе життя, Сковорода в той же час звертав свої погляди на просте і тихе сільське життя, яке він протиставляв гамірному і багатому місту. Філософ висловлював не лише свої думки і особисті настрої, коли писав:

Не пойду в город богатый. Я буду на полях жить,
Буду вѣкъ мой коротати, где тихо время бѣжит! ⁷⁷

Оспівуючи сільське життя і протиставляючи його життю міст з їх швидкими темпами, гонитвою за багатствами і чуттєвими насолодами, Сковорода відбивав у віршах протест народних мас проти феодально-кріпосницького гніту, що посилювався у зв'язку з розвитком товарно-грошових відносин.

Центральна тема всієї лірики Сковорода 50—60-х років — народна мрія про щасливе життя — не лише була підказана спостереженнями над життям простого народу, але і підслухана поетом у піснях та інших творах усної народної творчості. Таким чином, до ідеї загального щастя, яка оволоділа всіма думами, серцем поета і філософа, Сковорода прийшов від самого життя, а не в результаті читання «святого письма».

Сковорода не лише наполегливо шукав відповідей на питання, в чому полягає істинне щастя і якими шляхами воно може бути досягнуте, але прагнув також вияснити

⁷⁶ Там же, стор. 18.

⁷⁷ Там же, стор. 23.

мету свого життя і визначити свою роль у здійсненні народної мрії про загальне щастя.

Болісні пошуки відповідей, сумніви і вагання, що стали перед філософом у визначенні свого дальшого життєвого шляху, стали причиною тяжкої душевної боротьби, яку він пережив у Ковраях. У складеній в 1758 р. пісні ми знаходимо такі рядки:

Ах ты, тоска проклята! О, докучлива печаль!
Грызеш мене измлада, как мошь платья, как ржа сталь.
Ах ты, скука, ах ты мука, люта мука!
Гдѣ ли пойду, все с тобою вездѣ всякий час.
Ты, как рыба с водою, всегда возлѣ нас ⁷⁸.

У Сковороди, який ще не визначив свого місця в боротьбі з народним горем, звучали навіть нотки «виходу» з суспільства. Так, у пісні 2-й говорилося:

Кинь весь мір сей прескверный. Он-то вточь есть темный ад ⁷⁹.

Однак філософ знайшов у собі сили перебороти ці настрої, духовно зміцніти, прийти до твердого рішення. Сковорода образно малює свій душевний стан такими словами:

Пройшли облака. Радостна дуга сіяет.
Пройшла вся тоска. Свѣт наш блистает.
.....
Прощай, о печаль!..
Я на ноги встал, воскрес от гроба ⁸⁰.

Твори раннього періоду дають нам можливість зрозуміти, в чому ж полягала суть прийнятого філософом рішення і які були причини, що, в кінцевому підсумку, визначили напрям його дальшого життя. У творі «Сон» — гострому памфлеті на сучасне йому суспільство — Сковорода в алегоричній формі намалював яскраву картину цивілізованого людожерства. «Сон» характерний в тому відношенні, що намальовані картини життя феодального суспільства закінчуються багатозначними словами Сковороди: «Сей сон не меньше уладил меня, как и устрасил». «Сон» «уладил» філософа тим, що він знаменував собою кінець його вагань. Він вирішив назавжди піти із «злого» світу панівних

⁷⁸ Григорій Сковорода, т. II, стор. 33.

⁷⁹ Там же, стор. 9.

⁸⁰ Там же, стор. 30.

класів і присвятити своє життя служінню простому народу. Пізніше Сковорода про це прямо заявив: «А мой жребій с голяками»⁸¹.

Сковорода хотів бути вчителем народу в найширшому значенні цього слова, просвіщати, боротися з неучтвом і марновірством, викривати пороки існуючого ладу, закликати до створення справедливого суспільства. Роль, яку наш філософ обрав для себе на «театрі життя», була зв'язана з великими життєвими нестатками і негодами, відмовою від особистого життя. Натякаючи на своє покликання, він у байці «Оселка и нож» писав: «Родятся и такіе, что воинской службы и женитьбы не хотят, дабы других свободѣе поощрять к разумной честности, без которой всяка стать недѣйствителна»⁸².

Сковорода не зійшов з обраного ним шляху. Філософ вважав, що його становище в суспільстві відповідає його природним нахилам. Захищаючись від обвинувачень у тому, що своїм способом життя він бентежить суспільство освічених панів і розбещує молодь, Сковорода писав: «Я бы сам севодня же бросил мое состояніе и вступил бы в иное, если б не чувствовал, что хлопотливая моя и меланхоличная природа к самой подлой (простої. — М. Р.) приватной и уединенной маскѣ способна, в которой, если не могу ни в чем любезному отечеству услужить, то, по крайней мѣры, всѣми силами стараться стану не быть никому ни в чем вредним»⁸³.

Вже в ранній період своєї творчої діяльності Сковорода починає створювати свою філософію, яка, на його думку, повинна служити теоретичною основою для вирішення поставленої ним проблеми щастя. З точки зору мислителя, філософія повинна бути тісно пов'язана з життям, із розв'язанням суспільно-практичних завдань. Для створення філософії Сковорода використав ідейну спадщину минулого і спирався на досягнення сучасної йому науково-філософської думки.

Сковорода був продовжувачем прогресивного напрямку суспільно-філософської думки, яка розвивалась у стінах Київської академії видними церковними і політичними діячами XVII ст. І. Кононовичем-Горбацьким, І. Гізелем,

⁸¹ Там же, стор. 43.

⁸² Там же, стор. 115.

⁸³ Там же, стор. 424.

І. Кроковським, Л. Барановичем та ін., а у XVIII ст.— Ф. Прокоповичем та його послідовниками. Однак він пішов далі своїх ідейних попередників. Сковорода створив оригінальну філософську концепцію, у якій було багато принципово нового, свіжого, його судження не зводились до філософських поглядів навіть передових учених Київської академії, не кажучи вже про офіційні філософські курси. Ось чому спроби церковників вивести філософію Сковороди з офіційних філософських і богословських курсів Київської академії не могли увінчатися успіхом. Так, наприклад, випускнику Київської духовної академії В. Леонтовському, який бажав здобути ступінь кандидата богослов'я, було запропоновано написати твір на тему: «Релігійно-філософські погляди Г. С. Сковороди в зв'язку з курсами філософії, що викладалися в Київській академії, і в залежності від них». Таким чином, сама тема твору зобов'язувала В. Леонтовського встановити не тільки зв'язок, але й залежність філософських поглядів Сковороди від офіційних курсів філософії і богослов'я, що викладались в академії. Однак В. Леонтовський, який, треба сподіватись, ґрунтовно проаналізував рукописи латинською мовою, що збереглися, прийшов до висновку, якого зовсім не чекали ті, хто запропонував йому цю тему.

Рецензенти доц. Песоцький і проф. Петров змушені були визнати, що автор, по суті, не показав зв'язок філософських поглядів Сковороди з академічними філософськими та богословськими курсами, а тим більше — залежність від них, і що автор вважає цей зв'язок чисто зовнішнім, формальним. «Що ж стосується самого змісту поглядів Сковороди,— писав рецензент Песоцький,— то в них Леонтовський вбачає досить багато нового, сміливого, оригінального, що знаходиться навіть в опозиції з академічною філософією і богослов'ям його часу». Доцент Песоцький зробив висновок, що «при такому погляді, звичайно, про зв'язок, а тим більше про залежність релігійно-філософських поглядів Сковороди від академічних філософських курсів, серйозної мови у автора бути не може»⁸⁴. Проф. Петров також дорікав В. Леонтовського в тому, що той в «інших місцях прямо-таки не визнає генетичного зв'язку між релігійно-філософськими поглядами Сковороди і академічними лекціями з філософії і богослов'я, а в інших місцях, мов би проявля-

⁸⁴ «Труды Киевской духовной академии», 1904, кн. X, стор. 323.

ючи поблажливість до обраної ним теми, допускає цей зв'язок, але зв'язок найвіддаленіший. Якщо Сковорода і виніс, на думку автора, що-небудь з академічних лекцій, то все це своєрідно переробив і підвів під свої ідеї»⁸⁵.

Таким чином, як дисертант В. Леонтовський, так і рецензенти доц. Песоцький та проф. Петров змушені були визнати, що між філософськими поглядами Сковороди і академічними курсами філософії і богослов'я не лише немає генетичного зв'язку, але, більше того, що вони знаходяться в опозиції до офіційної філософії. Дуже красномовне визнання!

Філософську концепцію Сковороди не можна виводити з академічних філософських курсів, насамперед, тому, що вона почала складатися і відливатися в літературну форму в 60-х роках, тобто через багато років після залишення ним Київської академії. Філософ тривалий час спостерігав життя народу як на батьківщині, так і за кордоном. У нього було багато часу і можливостей, щоб під час перебування на Україні і особливо за кордоном самостійно вивчати твори сучасників, а також мислителів античного світу, епохи Відродження і Нового часу. Сковорода багато роздумував над тим, що бачив і що читав, і тому його філософська концепція являє собою не конгломерат ідей, запозичених у тих чи інших мислителів, а результат самостійної творчості. Зрозуміло, Сковорода, як будь-який інший філософ, зазнав впливу деяких мислителів, спирався на ідейний матеріал минулого. Але цей матеріал він критично переробив і використав у відповідності з завданнями свого часу, як він їх розумів, і потребами своєї філософської концепції.

Проте, якщо офіційні курси філософії справді залишили мало помітних слідів у світогляді Сковороди, то знайомство його з прогресивними ідеями передових вчених Київської академії, звичайно, вплинуло на формування його філософських поглядів. Із вчених Київської академії найбільший ідейний вплив на Сковороду справив своїм гуманізмом, раціоналізмом, релігійним вільнодумством найглибший мислитель того часу Ф. Прокопович, а також послідовник його деяких прогресивних традицій у викладанні філософського і богословського курсів Г. Кониський. Хоча Сковорода прямо і не посилається на цих вчених, але на його творах їх вплив можна прослідкувати.

⁸⁵ Там же, стор. 325—326.

Значний вплив на формування філософії Сковороди справила передова російська філософська і природничо-наукова думка в особі геніального Ломоносова, який в 50—60-х роках XVIII ст. вів боротьбу проти консерваторів і релігійних мракобісів, що намагались перешкодити поширенню в Росії передових наукових теорій і матеріалістичної філософії. Вся творчість і громадська діяльність Ломоносова були пройняті духом справжнього новаторства, несумісного з сліпою вірою в наукові авторитети, і визнанням наукових чи релігійних догм. Вплив Ломоносова в ту епоху був настільки сильним, що ознайомлення навіть з якоюсь однією стороною його творчої діяльності залишало глибокий слід у свідомості його сучасників.

Ми не маємо даних, на основі яких можна було б категорично твердити, що наш філософ, крім творів з граматики і риторики, був знайомий з іншими творами Ломоносова, зокрема з його природничо-науковими роботами. Але ми можемо сказати, що Сковорода напевне був знайомий з широко відомими на той час віршами Ломоносова, в яких захищались система Коперника та інші передові природничо-наукові теорії. В період роботи в Харківському колегіумі і навіть під час своїх мандрів, коли Сковорода приходив у Харків побачитися з друзями, він мав можливість користуватися їх бібліотеками, в яких були твори Ломоносова.

У філософії Сковороди, як ми побачимо далі, є положення, співзвучні з матеріалістичною філософією Ломоносова (про вічність матерії, про атомну будову речовини, ідеї геліоцентризму і множинності світів та ін.). Однак у нас немає прямих доказів того, що в даному разі можна говорити про безпосередній вплив матеріалістичної філософії Ломоносова на формування філософських поглядів Сковороди, як це роблять Т. А. Білич та інші автори, схильні мало не цілком виводити філософські погляди Сковороди з матеріалізму Ломоносова. На нашу думку, ці автори ігнорують особливості ідейного розвитку цих мислителів, не враховують їх спеціальних наукових інтересів, а також того рівня науково-філософського розвитку, якого вони досягли.

На формування світогляду Сковороди певний ідейний вплив справила усна народна творчість, якою він широко користувався в своїх творах і в якій відбито світорозуміння трудящих мас. Сковорода звертався до фольклору не лише як поет, але й як мислитель, який черпав з цього дже-

рела народної мудрості багатий матеріал для своїх філософських роздумів.

Однак, як вже відзначалось, фольклор справив враження на Сковороду насамперед своєю соціальною спрямованістю. Виводити ж теоретичну філософію Сковороди з світорозуміння трудящих мас, вираженого у фольклорі, було б неправильно. Це світорозуміння формувалося не на основі даних науки, а як результат узагальнення обмеженого життєвого досвіду і складалося стихійно. Світогляд же українського філософа формувався на основі критичного освоєння культурної спадщини не тільки України і Росії, але й інших країн, своєрідного узагальнення досвіду боротьби трудящих мас проти феодального ладу і церковного світогляду в ряді країн, а також врахування досягнень російської і світової науково-філософської думки і даних природознавства. Саме тому Сковорода зміг піднятися на вершину наукової і філософської думки XVIII століття. Ось чому ми вважаємо, що намагання деяких дослідників вивести філософію Сковороди безпосередньо з світорозуміння трудящих мас об'єктивно спрямовані на приниження науково-філософського рівня світогляду видатного мислителя XVIII ст. та його ролі в розвитку філософської думки на Україні.

При створенні своєї філософської концепції Сковорода спирався також на деякі ідеї, висловлені мислителями античного світу і епохи Відродження. Проте український філософ не був послідовником будь-якої філософської школи чи окремого філософа.

У творах Сковороди ми зустрічаємося з іменами старогрецьких філософів Фалеса, Анаксагора, Піфагора, Демокріта, Сократа, Діогена, Платона, Арістотеля, Епікура; староримських мислителів Ціцерона, Сенеки, Марка Аврелія, Плутарха; представника епохи Відродження письменника-сатирика Еразма Роттердамського і вченого Коперника. Український філософ, як це видно з його творів, був добре обізнаний з філософськими поглядами М. Кузанського і Джордано Бруно, хоча цих мислителів він не називає. Сковорода, безперечно, був також знайомий і з філософами Нового часу, але для вирішення питання про те, твори яких мислителів він читав, ми не маємо даних.

Сковорода добре знав античну літературу. За свідченням М. Ковалінського, улюбленими письменниками філософа були Плутарх, Ціцерон, Філон Іудеянін, Горацій, Лукіан.

У ранній період творчості Сковороді імпонували оди Горация, в яких оспівується сільське життя. Наслідуючи його, філософ написав пісню 24-у і оду «Похвала бідності». Сковорода, як видно, був добре ознайомлений і з літературою епохи Відродження, Нового часу і з сучасною йому літературою. Про це, зокрема, свідчить те, що Сковорода читав твір французького письменника-реаліста Алена-Рене Лесажа (1668—1747) «Історія Жіль Бласа де Сантильяне». Про «Жільбласові блукання» філософ згадує у своєму листі М. Ковалінському»⁸⁶.

За свідченням Ковалінського, улюбленими письменниками нашого філософа були також отці церкви і видні церковні письменники Климент Александрійський, Ориген, Ніл, Діонісій Ареопажит, Максим Сповідник, а з нових — «относительныя к сим». Кого саме тут з нових письменників мав на увазі М. Ковалінський, досі не вияснено.

Проте всі ці імена далеко не вичерпують коло філософів і письменників, з якими був знайомий український філософ. Сковорода вважав, що і в «язичеському гною» міститься золото, що «часто загребается в горничном ссорѣ монета царская, а родник здоровѣйшія воды грязью затаскивается»⁸⁷. «Язичеським гноем», як відомо, християнська церква називала твори нехристиянських філософів і письменників античного світу. Наш філософ вважав, що «мудрець повинен і з гною вибирати золото»⁸⁸.

Не визначаючи поки що, в якій мірі відбився вплив ідейних попередників Сковороди на формування його філософської концепції, що буде зроблено в наступних розділах, вкажемо тепер лише на окремі ідеї і положення мислителів минулого, на які спирався наш філософ.

З впевненістю ми можемо говорити, що український філософ зазнав впливу тих мислителів античного світу, епохи Відродження і Нового часу, які визнавали матерію вічною, нестворюваною і незнищуваною. До них належать Демокрит, Арістотель, Епікур, Джордано Бруно. матеріалісти XVII і XVIII століть. Відстоюючи своє твердження про вічність матерії, Сковорода прямо вказував на те, що «давно уже просвещѣнныи сказали вѣсть сию: *Materia aeterna* —

⁸⁶ Див.: Григорій Сковорода, т. II, стор. 352.

⁸⁷ Там же, т. I, стор. 332.

⁸⁸ Там же, т. II, стор. 360.

«вещество вѣчно есть», сирѣчь все мѣста и времена наполнила»⁸⁹.

Сковорода, коли твердив, що всесвіт нескінченний, що земля не є центром світу і що такого взагалі не існує, спирався не лише на матеріалістів античного світу, епохи Відродження і Нового часу, але й на пантеїста Миколу Кузанського. Наш філософ визнавав і палко відстоював систему Коперника в боротьбі з представниками геоцентризму. Захищаючи в своїх творах ідеї про множинність світів і можливість їх населеність, він йшов за Демокритом, Д. Бруно, Фонтенелем, Ломоносовим та іншими передовими вченими і мислителями.

У розв'язанні Сковородою проблеми співвідношення бога і світу помітним є вплив пантеїзму М. Кузанського і Д. Бруно, хоча цю проблему він вирішує по-своєму.

Гуманізм є найхарактернішою рисою світогляду українського філософа. Ось чому він високо цінував письменника-сатирика і мислителя Еразма Роттердамського, любовно називав його «наш Еразм». Не без впливу Еразма Роттердамського Сковорода став одним з продовжувачів на Україні гуманістичної традиції, що йде від епохи Відродження. У висуненні Сковородою проблеми самопізнання можна помітити вплив мислителів античного світу, в тому числі Сократа. Однак, як побачимо далі, у вирішенні цієї проблеми український філософ пішов своїм шляхом.

Етичні погляди Сковороди формувались під впливом етики старогрецького матеріаліста Епікура. Однак і на цей раз український філософ не був простим послідовником Епікура. Сковорода, як буде показано далі, творчо переробив основні положення етики Епікура і створив свою етику, тісно пов'язану з його філософською концепцією, українською і російською дійсністю другої половини XVIII ст. Сковорода високо цінував висловлювання Плутарха про дружбу, але в той же час критично ставився до його оцінки окремих мислителів античного світу.

Створюючи свою філософську концепцію, Сковорода не зміг повністю звільнитися від впливу ідеалістичної філософії Платона; цей вплив позначився на вирішенні ним проблеми сутності і явища, а також на використанні платонівських епітетів для характеристики фізичного світу.

На формування світогляду Сковороди певний вплив

⁸⁹ Там же, т. I, стор. 552.

справили також твори отців церкви і, насамперед, біблія. Ми вважаємо, що без вияснення цього питання не можна розкрити індивідуальні особливості ідейного розвитку мислителя. Поскілки в ході дальшого аналізу світогляду філософа це питання розглядатиметься окремо, обмежимося тепер лише зауваженнями принципового порядку.

До «святото письма» і до творів отців церкви Сковорода підходив не як теолог, а як мислитель, який намагався знайти в них відповіді на питання, яке хвилювало його: в чому полягає сутність істинного щастя і яким шляхом воно може бути досягнуте. Можна припустити, що Оріген, а головним чином Ф. Прокопович, які застосовували алегоричний метод тлумачення біблійських текстів, наштовхнули нашого філософа на пошуки неіснуючого в біблії якогось прихованого духовного змісту. Однак, як буде показано далі, Сковорода намагався переосмислити зміст біблії з власної філософської позиції.

Слід ще раз підкреслити, що хоча для вироблення своєї філософської концепції Сковорода і використав різноманітний і суперечливий ідейний матеріал минулого, але все ж основні ідейні джерела і соціально-класові корені його світогляду знаходились у сучасній йому українській і російській дійсності. Лише ті дослідники, які вихолощують соціальний зміст філософії Сковороди, шукають ідейні джерела його світогляду в далекому минулому або в захмарній височині.

Ще в ранній період творчої діяльності Сковороди в центрі його філософських інтересів стала людина з її земними інтересами. У творі «Асхань» він писав: «Всѣх — во-всѣх странах и вѣках церемоній, всѣх узлов, всѣх тайных образов печатей и признаков центром или концем, тут-то все-на-все кончится. А что такое человек? Что бы оно ни было: дѣло ли, дѣйствіе ли, или слово — все то пустая пустость, если оно не получило событія своего в самом человеѣ»⁹⁰.

Те, що Сковорода зробив людиною вузловим пунктом своєї філософії, пов'язано з постановкою ним проблеми щастя, з пошуками шляхів духовного розкріпачення людей і створення щасливого життя на землі. Філософ вважав, що проблема щастя може бути вирішена лише при умові розкриття людиною своєї сутності і виявлення її творчих можливостей.

⁹⁰ Григорій Сковорода, т. I, стор. 115.

Ось чому теорія пізнання була головним аспектом філософії Сковороди, в зв'язку з яким він розробляв і інші питання.

У лекціях «Убуждшися видѣша славу его» і «Да лобжет мя от лобзаній уст своих!», прочитаних в Харківському колегіумі, Сковорода не лише поставив проблему самопізнання, але і підкреслив її суспільно-практичне значення. Філософ прагнув розбудити людей від духовної сплячки, на яку вони були приречені кріпосним ладом, підняти роль людського розуму, як основного засобу пізнання і перебудови суспільного життя на началах, що забезпечують щастя. Проблемі самопізнання Сковорода присвятив два своїх філософських твори «Наркісс» і «Асхань», написані наприкінці 60-х років. Однак проблема самопізнання для нашого філософа не була самоціллю, вона зливалась з ширшою проблемою пізнання світу.

У своїх ранніх творах «Начальная дверь ко христіанскому добронравію» і «Наркісс» Сковорода поставив проблему співвідношення бога і світу і виклав свої погляди на загальну картину світобудови. Він уже тоді виходив із визнання об'єктивного існування світу, але єдиний світ він уявляв як такий, що складається з двох натур. Сковорода писав: «Весь мір состоит из двух натур: одна — видимая, другая — невидимая. Видимая называется тварь, а невидимая — бог. Сія невидимая натура, или бог, всю тварь пронизает и содержит; вездѣ всегда был, есть и будет»⁹¹. Як видно з наведеного висловлювання, Сковорода в розумінні бога і його співвідношення з фізичним світом відходить від традиційного християнського розв'язання цих питань. У філософа помітна тенденція до розчинення бога в природі. Надалі проблема співвідношення бога і світу стає однією з центральних проблем філософії Сковороди. В нерозривному зв'язку з цією проблемою філософ вирішує і такі проблеми, як виникнення або вічність світу, матерії і форми, сутності і явища та ін.

У зв'язку з вирішенням філософських проблем і на підставі їх Сковорода розробляє суспільно-політичні і соціологічні питання, а також розгортає критику християнської ортодоксії.

Таким чином, уже в ранній період творчої діяльності Сковороди (50—60 рр.) намітилося основне коло філософських і соціологічних проблем, вирішуючи які він ство-

⁹¹ Там же, стор. 16.

рював свою оригінальну філософію. Філософ збагачувався життєвим досвідом, духовно визрівав і все рішучіше поривав з тим, що його пов'язувало з феодально-церковною ідеологією.

Другий етап творчої діяльності українського філософа охоплює 70—80 рр. і початок 90-х років XVIII ст. і характеризується великим кроком вперед в його ідейному розвитку, який, в кінцевому підсумку, був зумовлений різким посиленням антифеодального селянського руху в Росії, в тому числі на Україні. Зрушення у світогляді Сковороди знайшли свій вияв у визнанні філософом вічності матерії, створенні теорії «сродности» і на її основі соціального ідеалу, розробленні питань етики і педагогіки, у розгортанні критики клерикалізму і християнської ортодоксії.



У працях дворянсько-буржуазних авторів і сучасних реакційних істориків філософії при висвітленні світогляду Сковороди економічна і соціально-політична передумови його формування ігноруються, а ідейні джерела перекручуються. У них заперечується існування у XVIII—XIX ст. самостійної російської філософської думки, про розвиток же філософської думки на Україні навіть не згадується. Історія російської філософії ними подається як розвиток ідеалізму, а Сковорода зображується родоначальником релігійно-ідеалістичної філософії.

Вишукування в світогляді Сковороди впливу зарубіжних філософів-ідеалістів викликало серед дворянських і буржуазних вчених та фальсифікаторів з табору імперіалістичної реакції неймовірну різноголосицю у вирішенні питання про те, послідовником якого філософа слід визнати українського мислителя. Сковороду називали послідовником Сократа, Платона, Діогена, Арістотеля, стоїків, отців церкви, німецьких містиків, Спінози, Хр. Вольфа та ін. Ми далеко не вичерпали списку філософів, які оголошувались предтечами і духовними отцями українського філософа. В пошуках ідейних попередників Сковороди сучасні фальсифікатори на Заході доходять просто-таки до курйозів. Деякі автори «відкрили» навіть вплив на українського філософа Шеллінга, Гегеля та Гербарта, які жили після нього.

Таким чином, Сковорода відривався від прогресивної української і російської філософської думки, від конкретно-

історичної обстановки з її класово-ідеологічною боротьбою, в умовах якої він жив і творив, а його світогляд уявлявся витканим з ідей, запозичених у різних філософів. Видатний мислитель XVIII ст. при такому розв'язанні питання перетворювався в простого учня одного чи кількох західноєвропейських філософів.

Яскравим прикладом перекручення ідейних джерел світогляду Сковороди є праці, що вийшли з-під пера авторів, які дотримуються релігійно-містичної концепції у висвітленні історії російської філософії. Так, Ібервег-Гейнце у своїй «Історії нової філософії» писав, що Сковороду «можна вважати першим російським філософом у справжньому розумінні цього слова», але в той же час твердив, що «твори його... виявляють в ньому містика з платонівською підкладкою»⁹². Досить відомий Бердяєв у свій час твердив, що «властивості руського національного духу вказують на те, що ми покликані творити в галузі релігійної філософії»⁹³. В. Ерн у своїй монографії про Сковороду виявив повне незнайомство з Україною та історією культури українського народу. В його книжці є такі «перлини»: «Безкультурність майже бродячого населення, що не забуло ще свою давню схильність до пригод, яке лише-но починає осідати, поєднується з багатством природи»⁹⁴, або «Якщо душа Сковороди народилась у надрах космічного життя, то тіло його народилось у країні варварській, напівдикій»⁹⁵. Висловивши свій «великий подив» з приводу того, що в такій країні «син грубого козацького середовища стає, може бути, найосвіченішою російською людиною XVIII століття»⁹⁶, Ерн у пошуках ідейних джерел філософії Сковороди звернувся до... Платона і біблії. Він твердив, що філософія Сковороди — це «органічний синтез Платона з біблією» і що «Сковороду можна назвати *християнським Платоном*»⁹⁷.

Вигадки про Сковороду як про філософа, який яскраво виявив «релігійно-містичний склад руської душі», на всі лади повторюються сучасними реакційними істориками філософії. Так, наприклад, М. О. Лоський, який бачить «головне зав-

⁹² Ибервег-Гейнце. История новой философии в сжатом очерке. СПб, 1890, изд. 7-е, стор. 532—533.

⁹³ «Вехи», М., 1909, стор. 19.

⁹⁴ В. Эрн. Г. С. Сковорода. Его жизнь и учение, стор. 46.

⁹⁵ Там же, стор. 47.

⁹⁶ Там же, стор. 48.

⁹⁷ Там же, стор. 256.

дання нашого часу» в тому, щоб «повернути в лоно християнської релігії спочатку інтелігенцію, а потім з її допомогою народні маси», в своїй фальсифікованій історії російської філософії особливо згадує Сковороду як філософа, що нібито «спирався головним чином на біблію, але використав деякі неоплатонічні теорії Філона... отців церкви і деяких німецьких містиків»⁹⁸.

З таких же позицій розглядає ідейні джерела світогляду Сковороди й інший білоемігрант, нині протоієрей і професор богословського православного інституту в Парижі В. Зеньковський. Цей «історик» філософії твердить, що нібито самотність російської філософії виявляється в її релігійності і містичності і що російська філософська думка «рухається первісними інтуїціями», які своїми коренями входять у «релігійність руської душі». Він величає Сковороду «першим філософом на Русі в точному розумінні слова»⁹⁹ і тут же заявляє, що його філософія була «надихана християнством». Зеньковський твердить, що нібито в особі Сковороди «вперше заявляє про себе вільна християнська філософія», під якою він розуміє філософію, що існує «всередині церковної свідомості і йде без розриву з церквою»¹⁰⁰. Таким чином, Зеньковський перетворив Сковороду в християнського філософа і в одного з представників містичного реалізму.

Ідейні джерела і соціальні корені світогляду Сковороди найгрубіше перекручені в писаннях українських буржуазних націоналістів. Ще один з ранніх ідеологів українського буржуазного націоналізму П. Куліш в поемі «Грицько Сковорода» кинув дивовижне обвинувачення філософу в тому, що він порвав з культурними традиціями свого народу¹⁰¹. Куліш спотворив образ Сковороди, він ізолював філософа від класової боротьби в сучасному йому суспільстві, приписав йому соціальний індіферентизм.

Розпочату Кулішем та іншими ідеологами українського буржуазного націоналізму роботу по фальсифікації світогляду Сковороди нині продовжують І. Мірчук, Д. Чижев-

⁹⁸ М. О. Лосский. История русской философии. Перевод с английского. М., 1954, стор. 8.

⁹⁹ В. В. Зеньковский. История русской философии, т. I. Париж, 1948, стор. 64.

¹⁰⁰ Там же, стор. 57.

¹⁰¹ Див.: П. А. Кулиш. Сочинения и письма, т. III. К., 1909, стор. 397—398.

ський та інші філософствуючі націоналісти. На прикладі цих фальсификаторів історії філософської думки на Україні добре видно, що націоналізм і космополітизм — це дві сторони однієї і тієї ж медалі.

Українські націоналісти в своїй фальсифікації історії філософської думки на Україні, в тому числі і світогляду Сковороди, спираються на реакційну ідею Гегеля про нездатність слов'янських народів до самостійного теоретичного мислення. Так, І. Мірчук у статті «Світогляд українського народу» наклепницьки твердить, що «українці так само, як і інші слов'янські народи, не показують надто великого зацікавлення до теоретичних міркувань та абстрактних спекуляцій, а натомість тим сильніше звертають увагу на ділянку практичної філософії та питання етики»¹⁰². З цього «одкровення» Мірчук робить дивовижний висновок, що «всіма думками і вчинками» українців «керують не загальні категорії розуму, а в першу чергу суб'єктивні чинники, що своє джерело мають у почуванні та волі»¹⁰³.

Д. Чижевський також твердив, що слов'янські мислителі «тільки намічали ідеї, тільки кидали думки, не продумуючи їх до кінця, не даючи їм останньої філософської обробки»¹⁰⁴. Поховавши за Гегелем самостійність української філософської думки, Д. Чижевський далі писав: «Слов'янський (зокрема український) філософії треба ще чекати на свого «великого філософа». Тоді те оригінальне, що може є в зародку в творах дотеперешніх слов'янських мислителів, виступить у весь зріст, відкривши глибини національного духу, не лише перед усім світом, а й перед народом самим»¹⁰⁵.

Але Мірчук, Чижевський і К⁰ не стали чекати, поки на Україні з'явиться «великий філософ», який «відкриє глибини національного духу», і вирішили в такій ролі виступити самі. Філософствуючі націоналісти і не думали приховувати того джерела, з якого вони брали установки для фальсифікації історії філософської думки на Україні. Українські націоналісти, які повністю перейшли на службу гітлерівської Німеччини в 30-х роках, у своїй фальсифікації

¹⁰² Науковий збірник Українського вільного університету у Празі. Прага, 1942, т. III, стор. 233.

¹⁰³ Там же, стор. 234.

¹⁰⁴ Д. Чижевський. Нариси з історії філософії на Україні, стор. 12—13.

¹⁰⁵ Там же, стор. 13.

ській діяльності спирались на твори ідеологів німецького фашизму. І. Мірчук, говорячи в цитованій вище статті про необхідність створення «національної філософії», просто посилається на твори Макса Вундта («Німецький світогляд»), Пауля Менцера («Німецька філософія як вияв німецької душі») та інших ідеологів фашизму¹⁰⁶.

Озброївшись установками, запозиченими з творів проповідників фашистської «расової теорії», націоналісти сфабрикували «український народний дух». При цьому вони переслідували чисто політичні цілі і намагались підірвати дружбу українського і братнього російського народів, приписали цим народам такі риси, які б їх віддаляли і протиставляли один одному.

Оскільки українські націоналісти намагаються зобразити Сковороду таким мислителем, у світогляді якого найяскравіше виявились риси сфабрикованого ними «українського народного духу», то вони відводять йому видне місце в своїй фальсифікованій історії філософії на Україні. І як тільки вони переходять до вияснення ідейних джерел філософії українського мислителя і характеристики його світогляду, то тут відразу ж виявляються їх космополітизм і плазування перед німецькими фашистами.

Мірчук, Чижевський та інші «дослідники» з табору українських націоналістів вважають, що на Україні у XVIII ст. через її культурну відсталість не було підготовленого ґрунту для розвитку філософії, а тому Сковороду називають явищем випадковим. Якщо вони і говорять про оригінальність Сковороди, то в цей термін вкладають свій зміст. Так, наприклад, І. Мірчук у статті «Г. С. Сковорода (Замітки до історії української культури)» писав: «Першим і, скажемо одверто, самотнім представником філософії думки на Україні, не філософом звичайного собі фасону, але мислителем цілковито оригінальним, що винирнув зовсім несподівано із самих глибин народної стихії, якимсь первісним життєвим типом, якого даремно шукатимемо у інших європейських народів,— був Григорій Савич Сковорода»¹⁰⁷.

Називаючи Сковороду оригінальним, Мірчук має на увазі не його світогляд, а «в першій мірі життєвий тип, в якому наче у фокусі перехресшуються не лише усі раніші і су-

¹⁰⁶ Див.: Науковий збірник Українського вільного університету в Празі, т. III, стор. 227.

¹⁰⁷ Праці Українського історично-філологічного товариства у Празі, 1926, т. 1, стор. 22.

часні філософічні напрямки, але теж накреслені думки на будуче, це тип, в якому виступають скристалізовані може навіть виідеалізовані, всі риси українського народу»¹⁰⁸. Мірчук твердить, що ми не можемо підходити до Сковороди «при помочи звичайних критичних методів»¹⁰⁹. Він вважає, що «як зачнемо слідити за чужими впливами у творах Сковороди, найдемо там цілу майже всю філософію до того часу»¹¹⁰. Отже, на думку Мірчука, про оригінальність Сковороди, як мислителя, не може бути й мови, оскільки в його світогляді «як у фокусі схрещуються всі ранішні і сучасні філософічні напрямки». Такий висновок Мірчука випливає із заперечення ним здатності українського народу до самостійного творчого мислення, а також заперечення наявності на Україні у XVIII ст. необхідних передумов для розвитку філософії.

Погляди Чижевського на ідейні джерела світогляду Сковороди, по суті, тотожні з наведеними поглядами Мірчука. У своїх творах Чижевський проводить лінію на перетворення українського мислителя в містика платонівського типу і встановлення спорідненості його з німецькою містикою. Причому в Чижевського можна відзначити деяку «еволюцію» поглядів. Спочатку Д. Чижевський шукав на Заході односторонніх Сковороди, або, як він висловлюється, його «духовних братів». Про те, яких «духовних братів» нашого філософа на Заході «знайшов» Чижевський, ми довідуємось з його монографії про Сковороду. В цій книзі, що вийшла на початку 30-х років, Чижевський писав: «Думки Сковороди зустрічаються найчастіше з ідеями т. зв. «німецької містики» (Екгарт, Таулер, Сузо, Себастьян Франк, Валентин Вейгель, Якоб Беме, Ангел Сілезій). За цими визначними представниками релігійної та філософської думки стоять містики середньовіччя (св. Бернгард, Гуго від св. Віктора, Бонавентура), отці церкви (передусім т. зв. «Ареопагітики») та представники античного платонізму (Платон, Філон, Плотін)»¹¹¹.

І хоча для підтвердження ідейної спорідненості Сковороди з німецькою містикою Чижевський заповнив свою велику монографію цитатами з перелічених авторів, він все ж був

¹⁰⁸ Там же, стор. 25.

¹⁰⁹ Там же, стор. 24.

¹¹⁰ Там же.

¹¹¹ Д. Чижевський. Філософія Г. С. Сковороди, стор. 6.

змушений визнати, що його концепція побудована на... припущеннях. «Отже, нам треба припустити,— писав він,— що Сковорода був лише натхненний колись читанням містичної літератури, але опрацював по-письменницькому свої думки самостійно, використовуючи лише матеріал своєї пам'яті...» ¹¹²

Однак у статтях, написаних у ті роки, коли українські націоналісти уже повністю знаходились на службі гітлерівської Німеччини, Д. Чижевський пішов далі. Він почав вже стверджувати, що німецька містика запіднювала не тільки філософію слов'янських народів, в тому числі Сковороди, але й усю їх культуру. Характерно, що збірник цих статей вийшов у 1956 р. у ФРН. Д. Чижевський, який іменується в передмові «російським професором Гейдельберзького університету» і «відомим дослідником історії слов'янських народів», в одній з своїх статей цього збірника пише, що на світогляд і просвітительську діяльність Новикова і Сковороди вирішальний вплив справила західна містика: «Вплив західної містики зібрав на російському ґрунті також літературний врожай. Особливо значне творіння у східних слов'ян, зв'язане із західною містикою, створено в XVIII столітті... на Україні... Це були діалоги, листи і вірші Сковороди... Тут слід лише підкреслити, що вони скоріше виявляють вплив Таулера, Валентина Вейгеля, Ангела Сілезія та поряд з ними Філона і східних отців церкви, ніж знайомство з творами Беме» ¹¹³. Говорячи про вирішальний вплив західної містики на формування філософської концепції Сковороди, Чижевський і на цей раз змушений був визнати, що його твердження основано на... довільному припущенні: «І оскільки ми про духовний розвиток Сковороди по суті знаємо дуже мало,— писав Чижевський,— то наші припущення ми не можемо ні обґрунтувати, ні спростувати за допомогою біографічних фактів» ¹¹⁴.

Треба сказати, що концепцію, згідно якої Сковорода був продовжувачем на Україні традиції містичної філософії, що йде від Платона, отців церкви і німецької містики, поділяють всі буржуазно-націоналістичні фальсифікатори. Так, автор статті про Сковороду, вміщеної в «Українській за-

¹¹² Там же, стор. 182.

¹¹³ Čiževskij D. Aus zwei Welten. Beiträge zur Geschichte der Slawisch-westlichen literarischen Beziehungen. Leiden, 1956. S. 209.

¹¹⁴ Там же, S. 210.

гальній енциклопедії», твердить, що Сковорода «український філософ-містик» і що він «стоїть під впливом отців церкви, середньовічної і новітньої містики та античного платонізму»¹¹⁵. В тій же «енциклопедії», де пояснюється термін «містика» і висвітлюється розвиток містики в Західній Європі з найдавніших часів, ми знаходимо таке «одкровення»: «Серед містичних письменників-українців перше місце займають Паїсій Величковський, Григорій Сковорода та Семен Гамалія»¹¹⁶. Автори статті з історії філософської думки на Україні в «енциклопедії», виданої на кошти американських імперіалістів та західнонімецьких реваншистів, також твердять, що весь розвиток філософської думки на Україні в XVIII ст. йшов під впливом німецької містики і що Величковський, Сковорода і Гамалія «створили окрему школу «містичного тризир'я української філософії»¹¹⁷.

Буржуазно-націоналістичні фальсифікатори для досягнення своїх цілей використовують всі методи і прийоми аж до застосування методу психоаналізу. Так, Мірчук твердив, що «до такої індивідуальності, як Сковорода, мусимо підходити головню з боку психології, щоб зрозуміти появу такої дивини, якою безперечно був наш філософ»¹¹⁸. Більше того, Мірчук вважав, що для вивчення життя самого філософа і оцінки його творчості «не вистачає навіть самої психології, а треба взяти до помічі теж психопатологію, бо в особі Сковороди знайдеться безперечно багато патологічних елементів»¹¹⁹. Який широкий простір для фальсифікації життєвого шляху і творчості Сковороди відкриває застосування методу психоаналізу, можна наочно побачити на прикладі «тлумачення» Мірчуком твору «Сон». Літературний памфлет Сковороди на сучасне йому суспільство, яким є його твір «Сон», Мірчук намагається видати як просте оповідання про побачений ним сон, тобто як про явище психофізіологічне. Внаслідок застосування Мірчуком «новітнього методу психоаналізу» соціальний зміст цього твору було витравлено, а змальовані в ньому картини життя тогочасно-

¹¹⁵ Українська загальна енциклопедія. Львів—Станіслав—Колюмня, 1931, т. III, стор. 114.

¹¹⁶ Там же, т. II, стор. 735.

¹¹⁷ Енциклопедія українознавства. Мюнхен—Нью-Йорк, 1949, т. I, ч. III, стор. 897.

¹¹⁸ Праці Українського історично-філологічного товариства в Празі, т. I, стор. 35.

¹¹⁹ Там же, стор. 37.

го суспільства «витлумачені» як «ціла система символів», яких сон вживає для висказання думок, що скриваються в найглубшій закутку нашої підсвідомості»¹²⁰.

На закінчення треба сказати, що в літературі про Сковороду, що вийшла з-під пера дворянсько-буржуазних авторів і сучасних реакційних істориків філософії, перекручено не лише процес формування світогляду Сковороди, але, як буде видно з дальшого викладу, фальсифіковано і багато важливих сторін його світогляду.

¹²⁰ Праці Українського історично-філологічного товариства в Празі, т. 1, стор. 37.

ФІЛОСОФІЯ СКОВОРОДИ

Деякі дворянські та буржуазні вчені, як вже зазначалось, вважали неправомірним те, що Сковороду називали філософом. На їх думку, Сковорода не мав своєї філософії, в якій би ставились і розв'язувались теоретичні проблеми.

Цього погляду на Сковороду як на філософа найвідвертіше дотримувався знайомий уже нам Ф. Кудринський. У статті з характерною назвою «Філософ без системи» він твердив, що Сковорода — це «складний і невпорядкований розум, який навряд чи коли-небудь знав силу ландюгів неблаганого висновку. Тому говорити про певну філософську систему його думок — значить відразу стати на дещо неправильний шлях у міркуванні про його вчення»¹. Характеризуючи особливості філософії Сковороди, Кудринський писав, що «це пережита філософія», що «вона через настрій і душу філософія»². Отже, на думку Ф. Кудринського, якщо і можна говорити про філософію Сковороди, то треба мати на увазі, що в ній не розв'язуються теоретичні проблеми, а описуються власні переживання мислителя, до того ж без будь-якої системи і логічно послідовних висновків.

Серед авторів дорадянського періоду була поширена думка про Сковороду як про мораліста. Так, наприклад, Ф. О. Зеленогорський у статті «Філософія Г. С. Сковороди, українського філософа XVIII сторіччя» твердив, що Сковорода

¹ «Киевская старина», 1898, № 2, стор. 265—266.

² Там же, стор. 269.

рода — це «насамперед філософ-мораліст»³. Такого ж погляду дотримувався і М. І. Петров, який у статті «Перший (малоросійський) період життя і науково-філософського розвитку Г. С. Сковороди» писав, що «Сковорода переважно філософ-мораліст»⁴. Відриваючи морально-етичні проблеми Сковороди від їх теоретичної основи, вищезгадані автори тим самим принижували значення його філософії.

У цьому ж плані розглядалась філософія Сковороди і такими авторами із табору церковників як Л. Лебедев, М. Краснюк та інші (про що буде сказано далі, див. розділ V), які намагалися розчинити філософію Сковороди в теології, а його самого перетворити в релігійного реформатора.

Погляди Ф. Кудринського на Сковороду поділялися багатьма буржуазними дослідниками. Так, наприклад, А. Товкачевський, по суті, повторював Ф. Кудринського, коли писав, що «системи у Сковороди не було»⁵ і що «філософія Сковороди — сам Сковорода»⁶.

На тій же точці зору стояли вчені пізніших часів. Так уже згаданий буржуазний історик філософії Густав Шпет писав, що «самої філософії у Сковороди небагато»⁷, що його теорія «груба, начерк її робиться мимохідь, «між ділом», не деталізується і не піднімається над рівнем загальних місць»⁸ і що «Сковорода від початку і до кінця — мораліст»⁹.

Буржуазно-націоналістичні фальсифікатори повторювали вигадки Ф. Кудринського та інших дворянсько-буржуазних авторів. Так, Д. Чижевський твердив, що Сковорода нібито розчиняв філософію у самому житті і тому «не покладав занадто вже великої ваги на теоретичне оброблення, формальне усталення, усистематизування своїх філософських ідей»¹⁰. Ще виразніше цю думку висловив другий «спеціаліст» з історії філософської думки на Україні І. Мірчук, який писав: «Якщо схочемо шукати Сковороду як фі-

³ «Вопросы философии и психологии», 1894, май, стор. 197.

⁴ Труды Киевской духовной академии, 1902, декабрь, стор. 588.

⁵ А. Товкачевський. Г. С. Сковорода. К., 1913, стор. 7.

⁶ Там же, стор. 8.

⁷ Г. Шпет. Очерк развития русской философии, ч. I, стор. 70.

⁸ Там же, стор. 77.

⁹ Там же, стор. 72.

¹⁰ Д. Чижевський. Нариси з історії філософської думки на Україні, стор. 38.

лософа в його писаннях, то ми ніколи не відшукаємо його... не можна його признати філософом в повнім розумінні цього слова... Філософія Сковороди — це його життя, це він сам»¹¹.

Вкажемо ще, яку позицію займає у цьому питанні польський автор Чеслав Ястшембец-Козловський. У статті «Григорій Сковорода, український мислитель» він визнає Сковороду видатним слов'янським мислителем, проте філософом у загальноприйнятому значенні цього слова його не вважає. Він погоджується визнати Сковороду філософом у «значенні любителя мудрості, але.. не філософом у значенні відкривателя незаперечних істин»¹². Резюмуючи свою точку зору, Ястшембец-Козловський писав: «Сковороду розцінюємо скоріше як видатного мислителя, ніж філософа у власному значенні цього слова, бо він не дав системи, а його наука власне позбавлена архітектоніки»¹³.

У Сковороди дійсно не було завершеної філософської системи, та він і не намагався її створити. Але це зовсім не означає, що у нього взагалі не було своєї теоретичної філософії, як цілісної, логічно обгрунтованої системи поглядів та ідей.

* *
*

Сковорода був противником відірваної від життя теорії і тому прагнув створити таку філософію, яка допомогла б розв'язанню суспільно-практичних завдань, що постали перед ним.

У створенні своєї теоретичної філософії мислитель йшов від життя. Він писав: «Воззри на мір сей. Взглянь на род человеческій. Он вѣдь есть книга, книга же черная, содержащая бѣды всякаго рода, аки волны, востающія неперестанно на морѣ... Не всѣ ли читают сію книгу? Всѣ. Всѣ читают, но несмысленно»¹⁴.

За твердженням філософа у житті є центр, в якому заховані усі таємниці природи і суспільства, і таким цен-

¹¹ Праці Українського історично-філологічного товариства у Празі, т. I, стор. 25.

¹² Jastrzębiec-Kozłowski Cz., Grzegorz Skoworoda, myśliciel ukraiński. „Problemy Europy Wschodniej”. Warszawa, 1939. № 2, str. 125.

¹³ Ibid, № 3, str. 194.

¹⁴ Григорій Сковорода, т. I, стор. 522.

тром є людина. Сковорода твердив, що «вся... разнovidная плоть, вся... неизмѣримая безчисленность и видимость стекается в человекѣ и пожирается в человекѣ ... Все, что там только именуется, даже до послѣднія черты, до крошечныя точки,— все нуждою обязано во исполненіе прійти в самом человекѣ»¹⁵.

Сковорода вважав, що предметом філософії повинна стати жива людина з її земними справами, її думками і почуттями. Ось чому він називав філософію «главной цѣлью жизни человекской». «Философія, или любомудріе,— говорив Сковорода,— устремляет весь круг дѣл своих на тот конец, чтоб дать жизнь духу нашему, благородство сердцу, свѣтлость мыслям, яко главѣ всего. Когда дух в человекѣ весел, мысли спокойны, сердце мирно, то все свѣтло, щастливо, блаженно. Сіе есть философія»¹⁶.

Таке визначення предмету філософії об'єктивно було спрямоване проти релігійно-схоластичної філософії, яка в центрі уваги ставила міфічний потойбічний світ, а своє завдання бачила в тому, щоб доводити істини «одкровення», які нібито вміщені в «святomu письмі».

Визначення Сковородою предмету філософії, як бачимо, має етичну спрямованість. У цьому, безперечно, виявився вплив Епікура. Наш мислитель, як і Епікур, завдання філософії бачив не лише в тому, щоб давати правильні відповіді на питання світоглядного і загальнотеоретичного характеру, але й у тому, щоб бути знаряддям у розв'язанні суспільно-практичних завдань. Філософія, на думку Сковороди, покликана розкрити, в чому полягає справжнє щастя людини, і вказати шляхи його досягнення.

У Сковороди помітна тенденція розв'язати назріле в історії розвитку філософської думки на Україні завдання звільнення філософії з-під опіки теології, розмежування предмета філософії і релігії. Сковорода намагався вирватися із рамок феодально-церковного світогляду і утвердитися на позиціях реалістичного світорозуміння. Проте в силу історичних умов і деяких особливостей свого ідейного розвитку повністю цього зробити він не зміг. Під філософією Сковорода розумів також «перебування на самоті з собою, з собою уміти вести розмову»¹⁷. Він називав філо-

¹⁵ Григорій Сковорода, т. I, стор. 115.

¹⁶ Там же, т. II, стор. 521.

¹⁷ Там же, стор. 291.

софію також богослов'ям, а філософів — богопроповідниками. У своїх творах мислитель часто користується релігійно-схоластичною термінологією.

Сковорода приділяв неоднакову увагу розробленню усіх частин, з яких складалася традиційна філософія. У його творах найбільш розробленими виявились гносеологія і етика, менше — онтологія. Значну увагу філософ приділив соціології. Коло філософських проблем, які цікавили мислителя, визначалося його розумінням предмету філософії, а також специфікою його підходу до розв'язання проблеми людини і світу в цілому.

Кожне явище навколишнього життя, чи то явище природи, чи суспільства, включаючи і саму людину, Сковорода розглядав у двох аспектах — онтологічному та гносеологічному. Причому основний наголос у творах філософа робився на гносеологічному аспекті, що було пов'язано з висуненням ним на перший план проблеми загального щастя. Такий підхід Сковороди до явищ навколишнього світу визначив як філософську проблематику, яку він розробляв, так і моральні оцінки явищ. Проте, автори багатьох праць, у яких висвітлюється філософія Сковороди, не враховують особливостей його підходу, підмінюють один аспект другим, і внаслідок цього знаходять в його творах такі суперечності, яких там насправді немає.

У творах Сковороди, як і в творах інших мислителів, які відходили від церковної ортодоксії, основне питання філософії не ставиться прямо, а виступає у своєрідній формі. В певний час, за словами Ф. Енгельса, «питання про відношення мислення до буття... набрало гострішої форми: чи світ створений богом, чи він існує одвічно?»¹⁸ Ось чому вирішення мислителем основного питання філософії необхідно розглядати в плані розв'язання ним проблем виникнення чи вічності світу, співвідношення бога і світу, матерії і форми та інших.

1. ТЕОРІЯ «ДВОХ НАТУР»

У своїй філософії Сковорода був продовжувачем матеріалістичної тенденції, яка зародилася в стінах Київської академії в XVII ст. і зміцніла в першій половині XVIII ст.

¹⁸ К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 21, стор. 271.

Найбільше помітна вона у філософських курсах Й. Коновича-Горбацького, Інокентія Гізеля, Йосафа Кроковського (XVII ст.), Ф. Прокоповича та М. Козачинського (XVIII ст.). Згадані вище автори філософських курсів виходили із визнання існування об'єктивного світу незалежно від пізнаючого суб'єкта.

У філософських курсах Київської академії XVII—XVIII ст. була поставлена проблема вічності чи виникнення світу, але вона не могла бути науково розв'язана, бо автори цих курсів намагались думку про вічність і нестворюваність світу поєднати з християнським догматом про створення богом світу із нічого. Навіть найглибший мислитель серед професорів Київської академії XVIII ст. Ф. Прокопович, який висловив цілий ряд сміливих та оригінальних думок, що йдуть всупереч догмату про створення богом світу із нічого, не зміг науково розв'язати проблему вічності чи створення матерії. Ф. Прокопович вважав, що бог — творець усіх речей навколишнього світу, що чуттєво сприйманий світ має своє начало, бог же «начала не имеющий». За словами Ф. Прокоповича бог існував раніше світу «яко пресовершеннейший ум» і «все твари в его уме, яко в архетипе, то есть первообразном, не престанно обращались прежде бытия их»¹⁹.

Таким чином, до Сковороди навіть прогресивна філософська думка на Україні в особі своїх найвидатніших представників не піднялася до заперечення бога як творця і промислителя світу, що стоїть поза і над природою. Вона ще не позбавилась схоластичних уявлень про природу як про щось мертве, що не має свого власного джерела розвитку і потребує постійного втручання зовнішньої сили у вигляді особового бога.

Сковорода, який спирався на сучасні йому дані природничих наук та на досягнення російської і світової науково-філософської думки, як і інші прогресивні мислителі Заходу, свій відхід від християнської релігійної ідеології та схоластики почав із критики уявлень про бога як творця і промислителя, який стоїть поза природою і над нею.

Продовжуючи лінію прогресивних мислителів епохи Відродження, Сковорода виступив проти розриву природи на

¹⁹ Рассуждение о безбожии, сочиненное арх. Новгорода и Великих Лук Феофаном Прокоповичем. Изд-во Москов. ун-та, 1774, стор. 13.

дві частини і намагався обґрунтувати її єдність за допомогою своєї теорії «двох натур».

Уже в ранніх творах «Начальная дверь ко христіанскому добронравію» і «Наркісс» філософ заклав основи своєї теорії «двох натур». Цю ж саму теорію він розвивав далі у творах зрілого періоду своєї творчої діяльності. Розгорнуте формулювання, в якому він найповніше передав своє розуміння єдності світу, ми знаходимо у написаному в 1776 р. творі «Икона Алквіадская». Мислитель писав там: «...вижу в сем цѣломъ мирѣ два мира, единъ міръ составляющіа: міръ видный и невидный, живый и мертвый, цѣлый и сокрушаемый. Сей риза, а тотъ — тѣло, сей тѣнь, а тотъ — древо; сей вещество, а тотъ — ипостась... Итак, міръ в мірѣ есть то вѣчность в тѣни, жизнь в смерти, востаніе во снѣ, свѣтъ во тмѣ, во лжи истина, в плачѣ радость, в отчаяніи надежда»²⁰.

Для Сковороди характерним був саме гносеологічний підхід до розв'язання проблеми єдності природи. Це видно з того, що для назви натур філософ користувався термінами «видима натура» та «невидима натура».

Філософ, як уже було з'ясовано, виходив з визнання об'єктивного існування світу. Він не сумнівався в тому, що основою всіх речей є матерія. Сковорода твердив, що «всѣхъ тварей основаніемъ есть огонь, воздухъ, вода и земля»²¹. Однак в творах раннього періоду ми не знаходимо прямого визнання принципу вічності матерії. У Сковороди не викликає сумніву той факт, що світ, незважаючи на зміни, що відбуваються у ньому, не знищується, а продовжує існувати, що він вічний. Але для нього поки що залишалося «таємницею», як пояснювати вічність світу — чи визнати матеріалістичне положення про вічність матерії, чи вічність світу вивести із визнання існування вічного бога.

На це запитання Сковорода не дає ясної відповіді і в творі «Разговор пяти путников». На запитання одного з учасників діалогу «Скажи, пожалуй, чемъ замѣшается тотъ, кто совершенно знаетъ, что ничево погибнуть не можетъ, но все в началѣ своемъ вѣчно и невредимо пребываетъ?» — другий дав таку характерну відповідь: «Для меня сіе темновато»²². У творі «Кольцо» філософ порівнював проблему віч-

²⁰ Григорій Сковорода, т. I, стор. 381—382.

²¹ Там же, стор. 206

²² Там же, стор. 245.

ності чи виникнення світу з «вузликом» Соломона, а Соломону в біблії приписується вислів «Ничто же ново под солнцем». Наш мислитель так розв'язував цей «вузлик»: «Мнѣ кажется, Соломон просто говорит, что в свѣтъ все старое: что сегодня есть, то ж и прежде всегда было»²³.

Проблема вічності чи створюваності світу була розв'язана Сковородою тільки в зрілому періоді його творчості. В творі «Икона Алкивиадская» (1776) він вперше сформулював положення *Materia aeterna* (матерія вічна)²⁴ і прийшов до висновку: неправильно думають ті, які твердять, що нібито «внѣшний мір сей в каких-то мѣстах и временах кончится, имѣя положенный себѣ предѣл»²⁵. У написаному за три роки до смерті творі «Потоп зміин» (1791) Сковорода різко висміяв біблейське оповідання про створення богом світу із нічого і назвав його «самой главной критской и сиканской ложью». Він писав: «Един точію младенческий разум сказать может, будто мыра, великаго сего ідола и Голиафа, когда-то не бывало или не будет»²⁶.

Проте М. Ковалінський, який, безумовно, знав зміст процитованих вище творів Сковороди («Потоп зміин» він одержав від філософа як подарунок 16 серпня 1791 р.), твердить, що наш мислитель нібито визнавав створення богом світу із нічого. В біографії Сковороди він писав таке: «Какое,— так рассуждал он (Сковорода. — М. Р.),— есть основание первоначальное тварей? Ничто. Воля вѣчная, возжелав облещи совершенства свои в явленіе видимости, из ничего произвела все то, что существует мысленно и телѣсно. Сии желанія воли вѣчной одѣлись в мысленности и мысленности — в виды, виды — в вещественные образы»²⁷. Легко побачити, що міркування, яке приписується Сковороді, знаходиться в очевидній суперечності з наведеними вище його справжніми висловлюваннями і з його філософською концепцією. Не дивно, що цього міркування ми не знаходимо в творах філософа.

Сковорода піднявся не тільки до визнання вічності, нестворюваності і незнищуваності фізичного світу (за його термінологією — видимої натури), але й до розуміння його нескінченності в просторі і часі. Філософ виявив діалектич-

²³ Григорій Сковорода, т. I, стор. 292.

²⁴ Там же, стор. 382.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же, стор. 552.

²⁷ Там же, т. II, стор. 508.

не розуміння нескінченності світу в просторі і часі. Виступаючи проти метафізиків, а також проти теологів, які вчили про обмеженість створеного богом світу в просторі і часі, він писав: «Если ж мѣ скажеш, что внѣшній мір сей в каких-то мѣстах и временах кончится, имѣя положенный себѣ предѣл, и я скажу, что кончится, сирѣчь начинается... Видиш, что одного мѣста граница есть она же и дверь, открывающая поле новых пространностей, и тогда zaczynaється цыпліоніок, когда портится яйцо... И так всегда все идет в безконечность... мір сей... границ не имѣет». ²⁸

Наш філософ, як і деякі мислителі античного світу, вважав, що простір суцільно заповнений і у всесвіті пустоти немає. «Вѣчным быть,— писав Сковорода,— значит всѣ мѣста занять» ²⁹. У творі «Діалог, или разглагол о древнем мірѣ» він твердив, що «нелзя сыскать мѣста, ни на един чентр пустаго... Все наполнено... небом и землею» ³⁰.

Мислитель намагався подолати розрив схоластами понять «вічності» і «часу». Сковорода проголошує єдність вічності і часу, проте не погоджується з тим, щоб час повністю злився з вічністю, тобто, щоб їх єдність перетворювалась у тотожність. На думку філософа, «Вѣчность и время един состав суть, но не едино: одно свѣт, другое тьма; одно добро, другое зло; одно глава, другое хвост» ³¹.

Хоч філософ і не заперечував того, що час є об'єктивною формою існування матерії, але із деяких його висловлювань видно, що у розумінні часу в нього ще є елементи схоластики. Так, наприклад, в творі «Діалог, или разглагол о древнем мірѣ» ми знаходимо такі слова: «Вода без рыб, воздух без птиц, а время без людей — быть не может» ³².

Сковорода визнавав, що світ і окремі в ньому речі, явища, процеси знаходяться в стані безперервного руху. Він писав: «Не чувствуешь, что проходит мір сей. И не вчера начал: проходит всеминутно» ³³. Думка про загальну зміну виражена і в таких словах: «Вчера сіе твое уже прошло... Все... твое вчера... уже ищезло, отцвѣло и не узнает мѣста своего» ³⁴.

На противагу теологам, які вчили про постійне втручан-

²⁸ Григорій Сковорода, т. I, стор. 382.

²⁹ Там же, стор. 302.

³⁰ Там же, стор. 191.

³¹ Там же, т. II, стор. 529.

³² Там же, т. I, стор. 188.

³³ Там же, стор. 206.

³⁴ Там же, стор. 404.

ня бога у справи світу, Сковорода намагався пояснити явища природи їх природними причинами. Процеси, що відбуваються у природі, він називав *світобудівництвом*. Розглядаючи зміни в природі як діалектичний процес, філософ писав: «В самих тварях сіе можно примѣтити: что тогда, когда согнивает старое на нивѣ зерно, выходит из него новая зелень и согниѣе старого есть рожденіем нового, дабы, гдѣ паденіе, тут же присутствовало и возобновленіе, свидѣтельствующее о... всесохраняющем міростроительствѣ»³⁵.

Причини всіх змін у природі мислитель вбачав у ній самій. Він твердив, що «природа есть первоначальная всему причина и самодвижущаяся пружина»³⁶ і образно називав її матір'ю. Філософ писав: «А понеже сія мати, ражда, ни от кого не принимает, но сама собою раждает, называется и отцом, и началом, ни начала, ни конца не имущим, ни от мѣста, ни от времени не зависящим»³⁷.

Характерною рисою філософії Сковороди було також і те, що він визнавав закономірний характер явищ природи. Мислитель виходив із того, що природі властиві внутрішні незмінні закони, якими визначаються усі явища і процеси в ній. Визнання закономірності виключало можливість появи будь-яких «чудес» як явищ, що порушують закони природи. Філософ писав: «Востать противу царства ея (натури. — М. Р.) законов — сія есть нещасная исполинская дерзость... Как же могла востать сама на свой закон блаженная натура?...»³⁸ Спираючись на положення про вічність світу і постійність законів природи, Сковорода, як ми побачимо далі, розгорнув гостру критику біблейських «чудес».

На відміну від Арістотеля, який твердив, що всесвіт неоднорідний і що небо складається із матерії вищої якості, наш філософ визнавав однорідність всесвіту. В період панування церковного світогляду, коли небо протиставилось «грішній» землі, висловлювання Сковороди про однорідність всесвіту були прогресивними.

За своїми космологічними поглядами український філософ стояв на вершині науки XVIII століття. Як і Ломо-

³⁵ Григорій Сковорода, т. I, стор. 379.

³⁶ Там же, стор. 323.

³⁷ Там же, стор. 214.

³⁸ Там же, стор. 374.

носов та інші передові вчені свого часу, Сковорода вів боротьбу проти старих, ненаукових геоцентричних уявлень, які захищали церковники. Він визнавав, що Коперник — це представник передової наукової думки, і відстоював його систему у своїх творах. Так, наприклад, до створеної в 50-х роках пісні, в якій говорилося про «Коперниковські сфери», Сковорода зробив таку примітку: «Коперник есть новѣйший астроном. Нынѣ его систему, сирѣчь план, или типик, небесных кругов весь мыр принял»³⁹.

Наш філософ поділяв погляди передових мислителів минулих століть і Нового часу, які заперечували наявність центру у всесвіті. Як і Д. Бруно, він вважав, що будь-яка точка всесвіту може бути прийнята за центр, а це означає, що, по суті, такого центру не існує. І коли у творі «Кольцо» філософ писав: «Вспомните старинных любу мудрецов реченіє сіє: «Центр божій вездѣ, окружности нигдѣ»⁴⁰, то він, безумовно, мав на увазі М. Кузанського і інших мислителів, які заперечували існування центру у всесвіті.

Разом з Ломоносовим та іншими прогресивними ученими Росії Сковорода захищав матеріалістичні ідеї множинності світів і можливої їх населеності розумними істотами: «Обитаемым мірам нѣсть числа, как нынѣ начали думать»⁴¹. Філософ образно уявляв космос «как прекрасный рай из безшетных вертоградов, будѣто вѣнец из вѣночков, или машинище, из машинок составленный»⁴². Незадовго до смерті він писав, що «всеобщій и мыр обительный, гдѣ все рожденное обитает... составлен из безчисленных мыр-мыров и есть великій мыр»⁴³. Наш філософ припускав, що на Місяці є ріки і міста. Таке припущення, як відомо, згодом не підтвердилося, але на той час воно мало прогресивне значення, бо навіть сама думка про можливість існування життя поза Землею вважалась еретичною і засуджувалася церквою. Якщо врахувати, що Сковорода у своїх творах відстоював засуджену церквою геліоцентричну систему та ідеї множинності і населеності інших планет, то філософ постане перед нами не лише як передовий мислитель своєї епохи, але й як мужня людина.

Таким чином, розглядаючи зовнішній світ у плані при-

³⁹ Григорій Сковорода, т. II, стор. 51.

⁴⁰ Там же, т. I, стор. 294.

⁴¹ Там же, стор. 385.

⁴² Там же, стор. 381.

⁴³ Там же, стор. 536.

родничо-науковому, Сковорода прийшов до матеріалістичного вирішення проблеми вічності чи створюваності світу. У створеній ним картині світобудівництва для особового бога місця не залишалось.

У пошуках джерела руху усіх речей і явищ Сковорода, як зазначалося, звертався до самої природи, однак він, як і багато мислителів тієї епохи, нашоухнувся на нерозв'язану ще проблему саморуху природи. Намагаючись розв'язати цю проблему з позицій метафізики, філософ джерелом руху природи вважав нематеріальну силу, яку називав невидимою натурою. На розв'язанні цієї проблеми позначилося також і те, що Сковорода ще не позбавився релігійно-ідеалістичних забобонів щодо чуттєво сприйманого світу, який він розглядав як щось нижче порівняно з духовним світом. Фізичний світ тим самим був поставлений Сковородою у залежність від невидимої натури як джерела руху природи.

Багато творів мислителя присвячені доведенню положення, що крім видимого чуттєво сприйманого світу, існує ще невидимий, несприйманий органами чуттів людини світ, якась нематеріальна сила, невидимість, яка у всесвіті є «головою, а видимість хвостом»⁴⁴. Обґрунтовуючи це положення, Сковорода писав: «Не думай, что невидное и безсильное есть то же... Вексель не бумагою и чернилами страшен, но утаенною там обязательностью. Бомба не чугуном опасна, но порохом или утаенным в порохѣ огнем. Все невидное сильное есть своего видного и от невидного зависит видное»⁴⁵.

Філософ критикував тих, хто «одно то за существо почитает, что в кулак схватить может» і заперечує існування в природі чуттєво несприйманих явищ. У творі «Наркісс» він писав: «Видишь, что не такова природа есть, как ты рассуждаешь. В ней то силнѣе, что непоказнѣе. А когда что-то уже столь закрылося, что никіими чувствами ощупать не можно, в том же то самая *сила*. Но если о воздухѣ почти увѣриться не можем и за ничто почитаем, будто бы его в природѣ не бывало, хотя он шумит, гремит, трещит и сим самым дает знать о пребывании своем, тогда как мы можем почестъ *то, что* очищенно от всякія вещественныя грязи, утаенно от всѣх наших чувств, освобожденно от

⁴⁴ Григорій Сковорода, т. I, стор. 38.

⁴⁵ Там же, стор. 341.

всѣх шумов, тресков и перемѣн, во вѣчном покое и в покойной вѣчности блаженно пребывает?.. Пробудися ж теперь мыслию твоею!.. должен ты теперь усмотрѣть *то, чего* ты от рожденія не видал. Ты видѣл по сіе время одну только стѣну, болванѣющія внѣшности... Всего ты теперь по двое видишь: двѣ воды, двѣ земли. И вся тварь теперь у тебе на двѣ части раздѣлена» ⁴⁶.

Таким чином, невидима натура у Сковороди виявилась очищеною від «всякой вещественной грязи» та зовсім неприступною для сприйняття її органами почуттів, тобто нематеріальною, духовною силою.

Філософ відкинув християнське уявлення про існування особового бога. Висміюючи антропоморфічне уявлення бога, він писав: «...сей клеветник (біблія. — *М. Р.*) нашепчет тебѣ, голубице моя, что бог плачет, ярится, спит, раскаевается» ⁴⁷. Не менш характерне і таке його висловлення: «...у господа нѣтъ своея ни земли, ни плоти, ни крови, ни кости, ничево» ⁴⁸. Однак Сковорода при розв'язанні проблеми руху, що постала перед ним, не зміг обійтися без бога хоч і безособового.

У Сковороди бог виступає насамперед як якась активна нематеріальна сила, що знаходиться в природі і надає їй руху. Він навіть припускав, що ім'я «бог» походить від слова «біг»: «Может быть отсюду родилось и имя сіе «бог», что движенія вселенную движущаго так, как рѣки текущія, есть бѣг непрерывный» ⁴⁹. Про те, що бог приводить у рух видиму натуру, говориться в байці «Вѣтер и філософ» ⁵⁰ та в творі «Алфавит, или букварь мира» ⁵¹.

За філософом, бог — це духовне начало («дух и бог — все одно есть»), яке знаходиться у самій природі і присутнє завжди і у всьому. Він вважав, що як «в пшеничном зернѣ... закрылась тайная дѣйствительность невидимаго бога» ⁵², так і у всіх речах природи заховане божественне начало. І хоч Сковорода називав природу «первоначальной всему причиной и самодвижущейся пружиной», але тут же роз'яснював, що він має на увазі не всю природу, але тіль-

⁴⁶ Григорій Сковорода, т. I, стор. 51.

⁴⁷ Там же, стор. 553.

⁴⁸ Там же, стор. 578.

⁴⁹ Там же, стор. 366.

⁵⁰ Див.: там же, т. II, стор. 114.

⁵¹ Див.: там же, т. I, стор. 368.

⁵² Там же, стор. 60.

ки її частину — невидиму натуру або дух. Він писав: «А что ж есть сія *природа*, если не... блаженный... дух» ⁵³.

У нашого мислителя бог не лише заключений у природу, але й ототожнений із закономірністю, яка визначає розвиток усієї живої і неживої природи. Для Сковороди бог «один тайная пружина всему» ⁵⁴, бога він називав таємним законом. «А что ж есть бог,— писав Сковорода,— если не вѣчная глава и тайный закон в тварях?» ⁵⁵. Божественна сила, яка знаходиться в природі, за словами філософа, така ж вічна, як і сама природа. Про неї не можна запитати, «когда она началась — она всегда была..., всегда будет..., всегда вездѣ есть» ⁵⁶.

Сковорода не був проти того, щоб називати бога натурою, якщо в це поняття включається не лише фізичний світ, але й захована у ньому божественна сила. Він писав: «Натура — есть римское слово, по нашему природа или естество. Сим словом означаетсѣ все-на-все, что только родится во всей мира сего машинѣ... Сверх того, слово сіе — натура — не точію всякое раждаемое и премѣняемое существо значит, но и тайную економію той присносушной силы, которая вездѣ имѣет свой центр..., а околичности своей нигдѣ, так как шар, которым она сила живописью изображается: кто яко то бог?» ⁵⁷ Із наведеного висловлювання видно, що в поняття «натура» аж ніяк не вкладається матеріалістичний зміст. Термін «натура» філософ вживав як «заключительное имя» для позначення природи, що включає в собі видиму і невидиму натуру.

При поясненні руху природи Сковорода припускав існування невидимої природи і визнавав її такою ж вічною, як і видима натура, тому при спробі створити цілісну картину світобудови у нього виникли суперечності, вийти з яких він не зміг. Визначити справжню єдність природи можна було лише відкинувши ідею невидимої природи і розв'язавши проблему на основі матеріалістичного вирішення основного питання філософії. Однак у нашого філософа, як побачимо далі, ще не було вироблено поняття діяльної субстанції, а без цього не могла бути розв'язана теоретично правильно і проблема єдності природи.

⁵³ Григорій Сковорода, т. I, стор. 323.

⁵⁴ Там же, стор. 328.

⁵⁵ Там же, стор. 318.

⁵⁶ Там же, стор. 214.

⁵⁷ Там же, стор. 213—214.

Своєрідність розв'язання Сковородою цієї проблеми полягала в тому, що він виступав як проти розриву натур схоластами, так і проти їх повного злиття. Своє розуміння єдності двох натур він виразив у формулі «неслитное соединение»⁵⁸, «без всякого смѣшенія, но и без раздѣленія»⁵⁹. Єдність двох натур філософу уявлялась такою, в якій «двое в одном и одно во двоих, нераздѣлно и неслитно же»⁶⁰. Сковорода вживав також у цьому розумінні термін «сопряженность», коли писав про «сопряженные во едину ипостась без слитія естеств божіею и тлѣннаго»⁶¹. За образом висловлюванням мислителя, дві натури так нерозривно пов'язані, але не злиті в одному цілому, як в одному дні—світло і темрява, день і ніч, вечір і ранок. Використовуючи біблійські тексти для ілюстрації такого свого розуміння єдності двох натур, філософ писав: «А дабы из двоих одно составляющих естеств не послѣдовала смѣсь... раздѣлил творец между свѣтом славы своея и между тмою тлѣни нашея... и назвал свѣт истины днем, а сѣннообразную тму — ночью... Но дабы опять не послѣдовал раздор, разрывающий двоицу, сопряженных воедино естеств, здѣлан из тмы и свѣта... из вечера и утра «день един»... Сей день сотворил господь из противных натур: из лукавья и добря, тлѣнныя и нетлѣнныя, из глада и сытости, из плача и радости в неслитном соединении»⁶².

Аналіз творів Сковороди показує, що він не доводить єдність двох натур до повного їх злиття тому, що в цьому бачив один із шляхів усунення ідеї божества. Він писав: «Видиш, куда нас завела тѣлесная натура, чего надѣлало слияние естеств? Оно есть родное, идолобѣшенство и устрание от блаженной природы и неведѣние о бозѣ»⁶³. Тому у філософа «бог во плоти и плоть в бозѣ, но не плоть богом, ни же бог плотию»⁶⁴. Філософ, безумовно, знав, що його теорія «двох натур» таїть у собі суперечності і що для читачів вона може здатися дивною і незрозумілою. Про це, зокрема, свідчать репліки, взяті нами із трактату «Потоп змін». Один із співрозмовників запитував іншого: «Но скажи мнѣ, кая полза, видѣть вездѣ два естества, а не одно?

⁵⁸ Григорій Сковорода, т. I, стор. 387.

⁵⁹ Там же, стор. 211—212.

⁶⁰ Там же, стор. 175.

⁶¹ Там же, стор. 72.

⁶² Там же, стор. 386—387.

⁶³ Там же, стор. 244.

⁶⁴ Там же, стор. 58.

И кое в сем утѣшеніе»⁶⁵. Він же згодом признавався: «...како двое и е д и н о?.. Недоумѣвает ум»⁶⁶.

Сковорода не міг не бачити, що при такому підході до розв'язання проблеми єдності натур він не усуває повністю схоластичного розриву єдиної природи на дві частини. Тому філософ намагався подолати властиві його теорії суперечності шляхом наділення невидимої натури такими властивостями, які ставлять її вище фізичного світу і перетворюють у «господственную» натуру. Він писав: «Во едином обоє мѣстѣ и во едином лицѣ, но не в той же чести, ни в той же природѣ»⁶⁷. Таким чином, єдиний світ в дійсності виявляється таким, в якому «двѣ природы: главная и низшая... все составляют»⁶⁸. Цими причинами можна пояснити морально-етичні оцінки, які Сковорода давав видимій і невидимій натурам, твердячи, що «всѣ мыры состоят из двоих естеств: злаго и добраго»⁶⁹.

І хоч мислитель применшував значення фізичного світу і ставив його у залежність від божественної натури, але все ж він не заперечував об'єктивного існування світу, визнаючи його вічним, нестворюваним і незнищуваним. Для наочного уявлення того, як у єдиному світі суміщаються дві його натури, філософ користувався образом дерева і тіні. За словами Сковороди, видима і невидима натури суміщаються «так, как тѣнь с ея деревом». Він називав видимий світ тінню «потому, что проходит и непостоянствует»⁷⁰, тобто, інакше кажучи, в ньому, на відміну від невидимого, духовного світу, відбуваються безперервні зміни.

Однак український філософ вкладав у зміст терміну «тінь» інший зміст, ніж філософ-ідеаліст Платон. Платон, як відомо, визнавав реальним лише світ ідей, а фізичний світ вважав ілюзорним, його тінню. В образі дерева і його тіні Сковорода показав своє розуміння світу, яке включало в собі визнання: а) нероздільності існування двох вічних натур — видимої і невидимої; б) мінливості, постійної зміни форм фізичного світу на відміну від божественної натури, яка знаходиться в стані спокою; в) залежності зовнішнього світу від божественної натури як джерела свого

⁶⁵ Григорій Сковорода, т. I, стор. 537.

⁶⁶ Там же, стор. 558.

⁶⁷ Там же, стор. 206.

⁶⁸ Там же, стор. 309.

⁶⁹ Там же, стор. 551.

⁷⁰ Там же, стор. 192.

руху. Філософ писав: «Поколь яблонь, потоль с нею и тѣнь ея. Тѣнь значит мѣстечко, яблонею от солнца заступаемое. Но древо вѣчности всегда зеленѣет. И тѣнь убо ея ни временем, ни мѣстом есть не ограничена. Мыр сей и всѣ мыры, если они безчисленны, есть-то тѣнь божія. Она ище зает из виду по части, не стоит постоянно и в различныхъ формы преобразуется видъ, однако же никогда не отлучаясь от своего живаго древа.»⁷¹ Отже, у нього видима натура (тінь), що перебуває в стані постійних змін, є такою ж вічною, як і невидима натура (дерево вічності).

Створюючи свою теорію «двох натур», Сковорода прагнув вийти за рамки богословського світорозуміння і прокласти шлях до розв'язання проблеми єдності природи на основі даних науки і досвіду. Але через те, що він розв'язував цю проблему з позицій метафізики, ведучи боротьбу проти церковного ідеалізму, сам неминуче скочувався до гносеологічного ідеалізму.

У нашого філософа помітна тенденція до пантеїстичного примирення протилежності видимої і невидимої натур. Ця тенденція виражена, наприклад, в творі «Разговор пяти путников», в якому один із співрозмовників говорив: «Для чего жъ всю тварь заключающим именем, то есть натурою, не назвать того, в коем весь мир с рожденьями своими, как прекрасное, цвѣтущее дерево, закрывается в зернѣ своем и оттуда жъ является?»⁷² У замітках Сковороди на «Книжечку Плутархову о спокойствіи души» ми також знаходимо характерне у цьому відношенні місце: «...природа в богѣ, яко дуб в зернѣ, пребывает вѣки»⁷³.

Розкриваючи причини, які зумовили поширення пантеїзму в XVII—XVIII ст., Ф. Енгельс вказував, що «від Декарта до Гегеля і від Гоббса до Фейербаха, філософів штовхала вперед зовсім не одна тільки сила чистого мислення, як вони собі уявляли. Навпаки. В дійсності їх штовхав вперед головним чином могутній, дедалі швидший і бурхливіший розвиток природознавства і промисловості. У матеріалістів це прямо впадало в очі. Але й ідеалістичні системи все більше й більше наповнювалися матеріалістичним змістом, і намагалися пантеїстично примирити протилежність духу і матерії»⁷⁴.

⁷¹ Григорій Сковорода, т. I, стор. 551—552.

⁷² Там же, стор. 213—214.

⁷³ Там же, т. II, стор. 194.

⁷⁴ К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 21, стор. 272—273.

Але через те, що до кінця свого життя Сковорода дотримувався теорії «двох натур», повністю перейти на позиції пантеїзму він не міг. Повному розчиненню бога в природі і переходу на позиції матеріалістичного пантеїзму, коли бог перетворюється лише в теологічний додаток, українському філософу заважав його гносеологічний ідеалізм. Розчиненню ж природи у бозі і переходу на позиції ідеалістичного пантеїзму не дозволяло визнання ним вічності, нестворюваності і незнищуваності світу.

Аналіз теорії «двох натур» показує, що питання про дві натури є своєрідним вузлом філософських поглядів мислителя. Розробляючи теорію «двох натур», він разом з тим торкався і таких філософських проблем, як матерія і форма, сутність і явище та ін. Щоб повніше охарактеризувати основні риси філософії Сковороди, нам необхідно вяснити, як саме він розв'язував ці проблеми.

2. МАТЕРІЯ І ФОРМА

Проблема матерії і форми привертала увагу мислителя не заради тільки теоретичного інтересу, який вона звичайно викликала у філософів. Цю проблему Сковорода розробляв у зв'язку зі створенням власної концепції світорозуміння і лише в тій мірі, в якій це вимагалось для розв'язання вказаного завдання.

У Сковороди матерія і форма, по суті, ототожнюються з видимою і невидимою натурами. Матерія і форма є іншими назвами тих же двох натур, які в даному випадку розглядаються в іншому аспекті. Так, у творі «Начальная дверь ко христіанскому добронравію», вказуючи на те, що видима і невидима натури у різних народів і в різні часи мали неоднакові імена, філософ писав: «Что же касается до видимой природы, то ей также не одно имя, напримѣр: *вещество, или матерія, земля плоть тѣнь и проч*»⁷⁵ (курсив наш. — М. Р.). Таким чином, у мислителя «матерія» — лише інше слово для позначення речовини чи фізичного світу (видимої натури).

При розв'язанні проблеми матерії і форми Сковорода виходив з того, що «Всѣ три мыры (макрокосм, мікрокосм і біблія. — М. Р.) состоят из двоих едино составляющих

⁷⁵ Григорій Сковорода, т. I, стор. 16.

естеств, называемых *матеріа и форма*»⁷⁶. Із наведеної цитати видно, що, підходячи до матерії і форми онтологічно, філософ визнавав їх реально існуючими сторонами буття. Він також вважав, що матерія і форма нерозривно пов'язані між собою і в своїй єдності складають всесвіт.

Постановка Сковородою питання єдності матерії і форми була прогресивним явищем в історії філософської думки на Україні. Адже філософ шукав шляхів до переборення схоластичного розриву цих категорій і виступав проти перетворення форми в якесь субстанціональне начало. Інша справа, наскільки мислителю вдалося справитись з розв'язанням цієї проблеми.

Під матерією філософ розумів речовину. Не без впливу старогрецької атомістики і, можливо, природничо-наукових праць Ломоносова Сковорода визнавав атомну будову речовини. У творі «Брань архистратига Михаила со Сатаною» дається таке пояснення атмосфери: «Атмосфера — слово еллинское, значит земнаго клуба воздушну околичность, простерту дотолѣ, доколѣ восходят пары или атомы, яснѣе сказать — доколѣ облаки восходят, мѣшение перунам и молніям»⁷⁷. Якщо мова йшла про живі істоти, зокрема про людину, то замість терміну «речовина» він користувався традиційними церковними термінами «плоть» і «тварь». Таким чином, у Сковороди терміни «вещество», «плоть», «тварь» є синонімами і означають поняття «матерія».

Філософське розуміння матерії у Сковороди вироблювалось в процесі вирішення ним проблеми вічності чи створюваності світу під впливом прогресивних філософів Київської академії XVII—XVIII століть. У філософських курсах цих професорів була висловлена думка, що матерія не народжується (*ingenerabitur*) і не може бути знищена (*incorruptibilis*). Однак вони намагалися поєднати цю ідею з визнанням догмату про творення світу богом із нічого. Так, навіть Ф. Прокопович вважав, що «говорити, що матерія існувала одвічно, це найтяжча помилка маніхейців».

Сковорода пішов далі своїх попередників. Він першим в історії філософської думки на Україні не лише відкрито і без будь-яких застережень визнав принцип вічності матерії, але й протиставив його догмату створення богом світу із

⁷⁶ Там же, стор. 539.

⁷⁷ Там же, стор. 440.

нічого. Вперше положення про вічність матерії було сформульовано Сковородою в творі «Икона Алкивиадская» (1776) в таких словах: «Materia aeterna» («матерія вічна») ⁷⁸. Про те, що положення Сковорода про вічність матерії включало догмат про створення богом світу, свідчить його критика біблійської розповіді про створення світу. У творі «Потоп зміин» він прямо посилався на це положення. Відкидаючи біблійську казку про створення світу, Сковорода писав: «... и давно уже просвѣщенные сказали вѣсть сию: Materia aeterna «вещество вѣчно есть», сирѣчь все мѣста и времена наполнила» ⁷⁹.

Для обґрунтування положення про вічність матерії філософ, як видно з наведеної цитати, безпосередньо посилався на «освічених людей», тобто на тих філософів стародавнього світу, епохи Відродження і Нового часу, які визнавали вічність матерії.

Формулюючи положення про вічність матерії, мислитель не посилався на відкритий у 1748 р. М. В. Ломоносовим закон збереження речовини і руху. Проте це зовсім не значить, що Сковорода не знав про це відкриття. Той факт, що він був добре ознайомлений із працями Ломоносова з поетики і використовував їх у своїй педагогічній роботі, дає нам підставу припускати, що йому були відомі також і природничо-наукові праці Ломоносова, які були в бібліотеках Харкова.

Перед українським філософом, який відкидав релігійний догмат про створення богом світу із нічого і визнавав положення про вічність матерії, відкривався прямий шлях до матеріалізму. Однак незважаючи на те, що Сковорода напружено шукав шляхів звільнитися від павутиння схоластичного світогляду, він не зміг до кінця зруйнувати протиставлення матерії і руху, відкинути догму про непримиренну протилежність природи і духу і стати на позиції матеріалізму.

Із положення про вічність матерії Сковорода не зміг зробити послідовно матеріалістичних висновків і піднятися до визнання матерії як основи усіх матеріальних і духовних явищ та процесів. Філософ, як і багато західноєвропейських мислителів XVIII ст., не зміг ще, як вже зазначалось, виробити поняття діяльної субстанції, що не потре-

⁷⁸ Григорій Сковорода, т. I, стор. 382.

⁷⁹ Там же, стор. 552.

бує для свого руху сторонньої сили. Сталося це, насамперед, тому, що до розв'язання питання про джерело руху матерії, фізичного світу Сковорода підходив із позицій метафізичної концепції. Так, внаслідок теоретичної безпорадності в розв'язанні проблеми руху мислитель прийшов до логічного висновку про активну роль форми.

За Сковородою форма — це симетрія, пропорція чи план речі, який пов'язує матеріал в одне ціле, без чого річ неминуче б розпалася і перетворилася у безформну масу. Форма, на його думку, являє собою те, що «в красках рисунок, то же самое есть фигурою в письменах, а в строе- ній планом» ⁸⁰.

Сковорода прагнув побороти розрив матерії і форми, який допускали послідовники Платона. Відкидаючи вчення схоластиків про форми як щось зовнішнє по відношенню до речей, він твердив, що форми в самих речах. Форми у нього «в деревѣ истинным деревом, в травѣ травою, в музыкѣ музыкаю, в домѣ домом, в тѣлѣ нашем перстном новым есть тѣлом» ⁸¹. Однак, незважаючи на те, що у нього форми іманентні речам, вони за своєю природою нематеріальні. «Но чувствуешь ли,— писав він,— что вси сии головы, как рисунок, так фигура, и план, и симметрия, и размѣр не иное что есть, как мысли?» ⁸² Філософ вважав форми такими ж вічними, як і матерія, і твердив, що вони продовжують існувати і після загибелі речей ⁸³.

Погляди Сковороди на форму не зазнали істотних змін і після того, як він сформулював положення про вічність матерії. Так, у написаному незадовго до смерті творі «Потоп змін», в якому погляди філософа на матерію і форму викладені найповніше, він твердив, що форми «не родились и не погибнут» ⁸⁴.

Легко бачити, що Сковорода переніс на форму всі ті якості, якими він наділяв невидиму натуру. Форми у нього виявляються невидимими, нематеріальними, вічними образами матеріальних речей. І як невидима натура, перебуваючи в єдності з видимою натурою, не розчиняється в ній, так і форма, знаходячись в матеріальних речах, не зливається з ними, тому що має іншу, духовну природу. Та-

⁸⁰ Григорій Сковорода, т. I, стор. 39.

⁸¹ Там же, стор. 40.

⁸² Там же, стор. 39.

⁸³ Див.: там же, стор. 44, 47.

⁸⁴ Там же, стор. 537.

ким чином, мислитель перетворює форму в якесь духовне начало, розлите в матерії, але яке не розчиняється в ній.

Таке розуміння філософом форми неминуче привело його до роздвоєння буття на два неоднакових за своєю природою, роллю і значенням єства — божественне і речовинне. Він твердив, що розв'язання проблеми матерії і форми неможливе без того, «чтоб понять во всем два естества: божіе и вещественное»⁸⁵. Обоживши форму, Сковорода тим самим протиставив її матерії, як началу зовнішньому та пасивному. «Божіе естество,— писав філософ,— куда знаменієм своим ведет тварь, есть *форма*. Убо... в сем мыръ есть *матеріа и форма*, сирѣчь плоть и дух, стѣнь и истина, смерть и жизнь»⁸⁶.

Позбавлена власного джерела руху, матерія тим самим перетворилась в косну глибу і мертву зовнішність⁸⁷.

Однак, називаючи матерію мертвою, минущою, смертною, Сковорода цим хотів підкреслити лише ту думку, що на відміну від божественної форми, як своєї основи, вічна матерія зазнає безперервних змін, що в матеріальному світі ніколи не припиняється процес виникнення і загибелі окремих речей та явищ. Таким чином, говорячи про непостійність речовини, про смертність матерії, філософ мав на увазі не можливість перетворення її в небуття, а тільки процес знищення окремих конкретних форм її існування. Розуміння українським мислителем смертності матерії як постійної мінливості, плинності конкретних форм її існування близьке до погляду Д. Бруно. «Ніщо не народжується відносно субстанції і не знищується,— писав Д. Бруно,— якщо не розуміти під цим зміни»⁸⁸. Протиставляючи плинність конкретних речей нерухомій субстанції як єдиному вічному, Д. Бруно писав: «Всякий лик, всяке лице, всяка інша річ це — суєта, ніщо. І все, що знаходиться поза цим єдиним, є нічим»⁸⁹.

У розв'язанні проблеми матерії і форми Сковорода наштовхнувся на ті ж труднощі і суперечності, що й при розв'язанні питання про співвідношення двох натур. Філософ, як уже зазначалось, намагався усунути відрив форми від

⁸⁵ Григорій Сковорода, т. I, стор. 538.

⁸⁶ Там же, стор. 539.

⁸⁷ Див.: там же, стор. 540.

⁸⁸ Джордано Бруно. Диалоги. Госполитиздат, М., 1949, стор. 278.

⁸⁹ Там же.

матерії і встановити між ними єдність. Для розв'язання цієї проблеми Сковорода повинен був шукати форми матерії і принцип її руху в самій матерії, а не поза нею. І хоча мислитель проголосив форми іманентними матеріальним речам, проте справжньої єдності між ними встановити не зміг, оскільки вважав, що вони мають різну природу. Якщо матерія і форма являють собою два ворожих ества, то залишається нерозв'язаним питанням про їх взаємодію.

Визнаючи вічними матерію і форму, Сковорода не міг не помітити, що в його позиції криється небезпечність дуалізму з властивими йому суперечностями. У нього помітна тенденція уникнути дуалізму та знайти таке розв'язання проблеми матерії і форми, за яким можна було б поєднати принцип вічності матерії з визнанням існування божественної форми. Стосовно до матерії і форми знайомі нам формули «без всякого смѣшенія, но и без раздѣленія», «двое в одном и одно в двоих», «нераздѣлно, и не слитно же» стають вже недостатніми. Мислитель прагне провести моністичну точку зору на світ за рахунок перетворення форми в якесь духовне начало, в залежність від якого ставиться матерія. Це прагнення найбільш яскраво виражено в листі Сковороди до В. М. Зембровського від 10 травня 1779 року. Не припускаючи існування двох начал у світі, як явища протиприродного, він писав: «Два кота в мѣху скорѣе, нежели два начала помѣстятся в мірѣ»⁹⁰. Своє розуміння того, як суміщаються в світі різні за своєю природою і значенням матерія і форма, філософ показав на прикладі гаманця з монетою (драхмою): «Уже червонецъ есть (бог драхма), на что желать, чтоб кошелек был червонным? *Довѣстъ один*. Но неверствие наше не видит в мѣхѣ нашем драхмы»⁹¹ (курсив наш.— М. Р.). Сковорода виступав проти припущення двох начал в світі також і тому, що вважав, ніби бог в цьому випадку буде поставлений в залежність від матеріального начала і від цього втратить своє ество. Він писав: «...бог есть вышшая всѣх вин вина и резон. Ему все отдают причину, а он — никому. Если бы он отдавал отчет, имѣл бы зависимость, посему имѣл бы сверху себя начало и потерял бы божество»⁹².

На розв'язанні Сковородою проблеми матерії і форми помітний вплив Арістотеля (у визнанні вічності матерії,

⁹⁰ Григорій Сковорода, т. II, стор. 433.

⁹¹ Там же, стор. 433—434.

⁹² Там же, стор. 433.

іманентності форм матеріальним речам і ін.). Але в той же час український філософ подолав деякі ідеалістично-містичні сторони аристотелівського вчення про форму. У нашого мислителя немає його положення про бога, як форму всіх форм, а також вчення про ентелехію та ін.

При розв'язанні проблеми матерії і форми Сковорода не зміг повністю позбавитися і впливу платонізму, який виявився як у розумінні ним природи форми і її ролі в розвитку матеріального світу, так і на вживанні платонівських негативних характеристик матерії. Даючи визначення форми, він посилався на Платона. «Сім форми,— писав Сковорода,— у Платона називаються *идеи*, сирѣчь *видѣнія, виды, образы*. Они суть первородныи мыры нерукотворенныя, тайныя веревки, преходящую сѣнь, или матерію, содержащія... вещественный вид дает знать о утаѣнных под ним формах, или вѣчных образах»⁹³.

У творах Сковороди зустрічаються висловлювання, які можна витлумачити так, що він припускав можливість існування безформенної матерії і чистої форми. Так, за словами Сковороди, «во плоти, сирѣчь в наружности» можна бачити «печатлѣмыя слѣды божіи»⁹⁴. Це і подібні висловлювання філософа вносять елемент містики в його розуміння матерії і форми.

Таким чином, Сковорода розв'язував проблему матерії і форми, в кінцевому підсумку, з ідеалістичних і метафізичних позицій. Але, як і при розв'язанні інших теоретичних проблем, у нашого філософа тут також помітна матеріалістична тенденція, що виявилася у визнанні ним принципу вічності матерії, прагненні перебороти ідеалістичний відрив форми від матерії, відкиданні вчення схоластів про форми та ін.

У Сковороди, як це добре видно з наведених вище висловлювань, помітне прагнення усунути дуалістичний розрив матерії і форми шляхом проведення моністичної точки зору на світ в пантеїстичній формі. І хоч сам Сковорода схилявся до ідеалістичного пантеїзму, але тому, що він визнавав матерію вічною, а форму — іманентною матеріальним речам, об'єктивно він стояв ближче до матеріалістичного пантеїзму, який, розчиняючи бога в природі, перетворює його в теологічний додаток.

⁹³ Григорій Сковорода, т. I, стор. 539.

⁹⁴ Там же, стор. 193.

Жоден із авторів, який писав про філософію Сковороди, не міг обминути положення про вічність матерії. Від витлумачення цього положення тим чи іншим автором залежить і оцінка філософських поглядів мислителя.

Визнання Сковородою вічності матерії є непереборною перешкодою для тих, хто намагається перетворити його в «завершеного платоніка XVIII століття» та ортодоксального християнського теолога. Ось чому більшість авторів із дворянсько-буржуазного табору і сучасні буржуазно-націоналістичні фальсифікатори намагаються або обійти мовчанням це важке для них питання, або із положення «*Матерія аетерна*» витравити його матеріалістичний зміст.

Одним із авторів, які для фальсифікації справжніх поглядів філософа на матерію користуються «фігурою замовчування», є представник табору церковників М. Краснюк. Цей автор, добре знаючи, що Сковорода визнавав вічність матерії і відкидав догмат про створення богом світу із нічого, без найменшого сумніву писав, що мислитель нібито твердив, що «матерія є творіння бже»⁹⁵.

Ф. Зеленогорський належить до числа авторів, які хоч і визнають наявність у філософії Сковороди положення про вічність матерії, проте прагнуть вихолостити із нього матеріалістичний зміст і, таким чином, звести його значення нанівець. Для досягнення вказаної мети Ф. Зеленогорський, спираючись на те, що Сковорода використовує платонівські терміни для характеристики матерії, намагався ототожнити погляди на матерію нашого філософа з поглядами ідеаліста Платона. Ми вже показали, що в ці терміни (ніщо, тінь, смерть та ін.) український мислитель вкладав інший зміст, ніж Платон, тому для ототожнення їх поглядів ніяких підстав немає. Проте, Ф. Зеленогорський твердив, що «із вчення про вічність божественного розуму та його ідей Сковорода вивів вчення про вічність світу»⁹⁶. Якщо, як твердить Ф. Зеленогорський, Сковорода вивів положення про вічність матерії із визнання вічного божественного розуму, то в такому випадку матерія у нього виступає як продукт

⁹⁵ М. Краснюк. Религиозно-философские воззрения Сковороды. «Вера и разум», кн. 16, 1901, стор. 144.

⁹⁶ Записки императорского Харьковского университета, кн. 4, 1895, стор. 112.

діяльності бога і, отже, не є вічною. Виходить, що Ф. Зеленогорський намагався приписати Сковороді ідею створення світу, але, як було вияснено, мислитель рішуче відкидав біблійську казку про створення світу.

Деякі автори намагаються вихолостити справжній зміст положення Сковороди про вічність матерії шляхом відриву цього положення від основних принципів його філософії і розглядання його в плані психологічному або етичному. Так, наприклад, В. Ерн твердить, що «ряд дуалістично-язических думок Сковороди про вічність матерії і зла корениться не в принципах його філософії, а в ухилі його волі»⁹⁷. Ерн намагався довести, що питання про вічність матерії філософом розглядалось лише в етичному і психологічному планах. За словами В. Ерна, «натуралізм» Сковороди «не повинен вводити нас в оману. По-перше, він стає легким, повітряним і духовним від того *символізму*, який пронизує все мислення Сковороди. По-друге, він уживається у Сковороди з принциповим визнанням *троїстості* божества»⁹⁸. В спритних руках В. Ерна матеріалістичний зміст положення Сковороди про вічність матерії повністю випарувався, і в такому вигляді воно справді стало «легким, повітряним, духовним», а тому легко уживається з тими вигадками, які Ерн приписав Сковороді.

По стопах В. Ерна пішов протоієрей В. Зеньковський, який питання про вічність матерії пересунув із сфери гносеології в сферу етики і положення Сковороди про вічність матерії пов'язав із вченням про добро і зло. Він писав: «В одному із останніх діалогів («Потоп змін» — М. Р.) Сковорода виражає свій метафізичний дуалізм у платонівських термінах і навіть схиляється до думки про вічність матерії, що веде до усунення ідеї творіння. Це було пов'язане з новим вченням Сковороди про внутрішню єдність добра і зла»⁹⁹. Зеньковський, як бачимо, хоче довести, що Сковорода хоч і схилявся до думки про вічність матерії, але, через те, що цю думку він висловив у платонівських термінах і пов'язав її з вченням християнської церкви про добро і зло, таке розуміння ним вічності матерії не усувало ідеї створення світу.

⁹⁷ В. Эрн. Г. С. Сковорода. Жизнь и учение, стор. 266.

⁹⁸ Там же, стор. 273.

⁹⁹ В. В. Зеньковский. История русской философии, т. I, стор. 66.

Хоча до Сковороди, як вже зазначалось, ніхто із представників навіть прогресивної філософської думки на Україні фактично не визнавав матерію вічною, проте М. Ф. Сумцов намагався відшукати джерела поглядів Сковороди на матерію... у творі релігійного письменника-полеміста XVI ст. Герасима Смотрицького «Ключ царства небесного» (1587). Він твердив, що ідея про збереження матерії була вже в цьому творі і що Смотрицький на триста років випередив нову європейську науку, ідеї Ламарка, Дарвіна, які вирости на ґрунті ідей про вічність матерії. М. Ф. Сумцов писав: «Сковорода на двісті років пізніше Смотрицького, здається, самостійно прийшов до цієї думки про вічність матерії... Думка про вічність світу закутана у нього в Платонову філософію і затемнена численними біблійськими текстами»¹⁰⁰. Однак у Смотрицького в дійсності не було положення про вічність матерії, бо він визнавав ідею створення світу. У нього йде мова про збереження, тривалість існування створеного богом світу, тобто, інакше кажучи, він виходив із визнання творення світу.

Д. І. Багалій у своїй трактовці положення про вічність матерії у філософії Сковороди, по суті, погоджується з М. Ф. Сумцовим. В одній із своїх ранніх праць Д. І. Багалій твердив, що філософ називав матерію вічною нібито в тому розумінні, що вона, *«будучи створена богом, складає постійний неминучий його атрибут»*¹⁰¹. Пізніше він уже не говорить, що Сковорода визнавав ідею створення світу, але фактично вихолощує природничо-науковий зміст положення про вічність матерії; він твердить, що «матерію Сковорода називає вічною в тому розумінні, що вона складає постійний неминучий його (бога.— М. Р.) атрибут»¹⁰².

На відміну від указаних вище авторів, які робили спроби усунути із філософії Сковороди положення про вічність, нестворюваність і незнищуваність матерії шляхом випаровування його матеріалістичного змісту, В. П. Петров намагався убити сковородинську ідею вічності матерії за допомогою «діалектики». В. П. Петров твердить, що Сковорода нібито є діалектиком в тому значенні цього слова, в якому його вживав Платон, що стиль його мислення нібито анти-

¹⁰⁰ Музей Слобідської України ім. Г. С. Сковороди, бюлетень № 2—3, 1926—1927, стор. 67.

¹⁰¹ «Киевская старина», 1895, кн. 2, стор. 155.

¹⁰² Д. І. Багалій. Г. С. Сковорода. Український мандрівний філософ, стор. 360.

номічний і тому при поясненні всіх предметів і явищ він керується методологічним принципом, який вимагає об'єднувати протилежності. Керуючись цим принципом, Сковорода нібито поєднує вчення про вічність матерії із платонівським вченням про матерію як ірреальну. Характеризуючи погляди філософа на матерію, В. П. Петров писав, що «визнання вічності матерії він ускладнює тим, що висуває *негативне* (заперечне) розуміння матерії... Це пояснюється методологічним принципом: об'єднувати протилежності»¹⁰³.

Із наведеної вище цитати ясно видно, що в результаті такого «об'єднання» протилежностей В. П. Петровим, коли вічна матерія у філософії Сковороди перетворюється в платонівське небуття, від ідеї вічності світу нічого не залишається. Ось чому «відкриття» В. П. Петровим антиномічності мислення Сковороди відразу було належним чином оцінено Д. Чижевським і використано ним для фальсифікації не лише поглядів філософа на матерію, але і всього його світогляду. Д. Чижевський писав, що нібито В. П. Петрову вдалося переконливо показати, що у Сковороди «теорія матерії свідомо будується на протилежностях — матерія вічна, але створена богом, матерія вічна, але є власне небуття — їй бракує яких-будь конкретних прикмет і т. д.»¹⁰⁴.

Д. Чижевський силкується довести, що погляди Сковороди на матерію ідентичні поглядам німецьких містиків і отців церкви, що спільним для них є «діалектичне» розуміння матерії в душі християнсько-платонівської традиції. Із висловлювань німецьких містиків, які використав Чижевський для підтвердження спорідненості між ними і Сковородою, наведемо лише два рядки із творів Ангела Силезія: «Світ є від вічності. Тому, що вічний бог створив світ поза часом, то цілком ясно, що світ є від вічності» (курсив наш. — М. Р.)¹⁰⁵.

Це й інші наведені Чижевським висловлювання німецьких містиків показують, що всі вони визнавали ідею створення світу, в той час як Сковорода заперечував її, визнаючи вічність, нестворюваність і незнищуваність світу. Що ж

¹⁰³ В. П. Петров. До характеристики філософського світогляду Сковороди (вчення Сковороди про матерію). Записки іст.-філ. відділу АН УРСР, кн. XIII—XIV, 1927, К., стор. 33.

¹⁰⁴ «Записки Наукового товариства ім. Шевченка», т. ХСІХ, 1930, стор. 151.

¹⁰⁵ Див.: Д. Чижевський. Філософія Г. С. Сковороди, стор. 66.

торкається твердження Д. Чижевського, що отці церкви нібито визнавали ідею вічності світу так само, як її розумів Сковорода, то воно не відповідає дійсності. Через усі твори отців церкви червоною ниткою проходить ідея створення світу, ідея ж вічності світу їм чужа, бо вона суперечить християнському догмату про створення світу богом.



Ми не можемо погодитися з тими радянськими філософами, які у своїх працях про Сковороду намагаються із визнання мислителем вічності матерії робити висновки, яких він сам не робив, та й робити не міг. Ігноруючи особливості ідейного розвитку Сковороди і спрямованість його інтересів, вони намагаються «підтягти» його погляди на матерію до рівня поглядів основоположника матеріалізму в Росії вченого-природознавця М. В. Ломоносова. Так, наприклад, обходячи аргументацію Сковороди, спрямовану проти того, щоб вічну матерію вважати за начало світу, Т. А. Білич писав таке: «Безсумнівно, що Сковорода за першоначало всього існуючого все ж обрав нестворену вічну матерію — *Materia aeterna*»¹⁰⁶. Т. А. Білич безпідставно вважає, що Сковорода ніби піднявся до розуміння матерії, як «вічно живої субстанції, яка включає в себе і можливість мислення»¹⁰⁷. Крім того, Т. А. Білич чомусь вважає, що Сковорода, твердячи, що вічна матерія не створена богом, тим самим уже «відмежовується від ідеалізму»¹⁰⁸, і що «бог у нього — лише богословський додаток до природи, як данина своєму часу»¹⁰⁹. Виходячи з такого тлумачення положення Сковороди про вічність матерії, Т. А. Білич фактично перетворює його в матеріаліста, який, однак, «часто вимушений був приховувати свої істинні погляди за словесною «лузгою», щоб не попасти на суд реакції»¹¹⁰.

¹⁰⁶ Т. А. Білич. Світогляд Г. С. Сковороди, стор. 67.

¹⁰⁷ Там же, стор. 69.

¹⁰⁸ Там же, стор. 65.

¹⁰⁹ Там же, стор. 68.

¹¹⁰ Там же, стор. 66.

3. СУТНІСТЬ І ЯВИЩЕ

В основу теорії «двох натур», як ми вже вияснили, Сковорода поклав ідею єдності природи. Ця ідея спрямовувалась філософом проти розриву схоластами природи на дві протиставлені одна одній частини і конкретизувалася ним при розв'язанні проблеми матерії і форми. Однак найповніше розкрита вона була у категоріях сутності і явища.

Сковорода вперше в історії філософської думки на Україні звернувся до розроблення філософських категорій сутності і явища. Якщо категорії матерії і форми включались у філософські курси Київської академії, то категорії сутності і явища в них зовсім не розглядалися. Постановка проблеми сутності і явища і висловлені Сковородою в процесі її розв'язання глибокі міркування стали поштовхом для розроблення цих категорій в наступний час.

Передумовою правильного підходу до питань про походження філософських категорій та їх роль у процесі пізнання є послідовно матеріалістичне розв'язання основного питання філософії. Те, що Сковорода в розв'язанні основного питання філософії в цілому не вийшов за межі ідеалізму, не могло не відбитися на розв'язанні ним питання про філософські категорії.

На розроблення категорії сутності і явища Сковороду, на нашу думку, наштовхнула народна творчість, яка посіла велике місце в його творах і вплинула на формування його світогляду. Народна мудрість, відбита у байках, прислів'ях, приказках, крилатих словах та інших видах усної творчості, вчить, що в навколишньому світі треба розрізняти дві сторони — зовнішню і внутрішню, видиму і заховану, що сутність речі і її прояв безпосередньо не збігаються.

Філософ говорив, що йому подобається такий стиль викладу думок, коли за видимістю захована істина. Так, посилаючи в подарунок П. Ф. Панкову «Басни Харківськія», він писав: «...люблю тое, что сверху ничто, но в серіодке *чтось*, снаружи ложь, но внутрь истина... Не презирай баснословія! Басня и притча есть то же. Не по кошельку суди сокровище, праведен суд суди. Басня тогда бывает скверная и бабія, когда в подлой и смѣшной своей шелухѣ не заключает зерно истины, похожа на орѣх свищ»¹¹¹.

Близькість нашого філософа до простого народу, його

¹¹¹ Григорій Сковорода, т. II, стор. 101—102.

любов до творів усної творчості дали йому можливість використати для створення своєї філософської концепції такі категорії, в яких узагальнено багатовіковий досвід трудящих мас — творців усіх матеріальних і духовних цінностей.

Посилаючись на той факт, що загальне, сутність не сприймається органами чуттів, ідеалісти звідси роблять висновок, що сутність природи не матеріальна. Вони абсолютизують духовну сутність і видають її за творця дійсності. Допускаючи можливість існування самостійних сутностей, теологи та ідеалісти ділять світ на два світи — поцейбічний і потойбічний.

У важких болісних пошуках Сковорода намагався знайти вихід із становища, в яке завело філософську думку ідеалістичне розв'язання питання про сутність і явище. Але йому, як і видатним російським та західноєвропейським мислителям XVIII ст., на шляху до вирішення цього питання необхідно було подолати гносеологічні труднощі переходу від явища до сутності, від відчуття до поняття. Наскільки це вдалося українському мислителю, буде видно із наступного викладу.

Філософ намагався створити цілісну картину світобудови і тому дві натури, із яких, на його думку, складається світ, він показував не як два ряди явищ, а як дві сторони однієї дійсності. Своє розуміння співвідношення двох натур він виразив у категоріях сутності і явища.

Насамперед вяснимо, що Сковорода розумів під сутністю, яка у нього називалась старослов'янським терміном «іста». Філософ вважав, що в кожному окремому явищі природи і суспільства і в усьому світі необхідно розрізняти зовнішнє і внутрішнє, видиме і заховане від нашого погляду, явне і таємне. Сутність характеризується мислителем, передусім, як те, що в навколишній дійсності виступає як внутрішнє, заховане, невидиме, таємне і складає його справжню цінність. У творі «Бесѣда, нареченная двое» він писав: «...все, что осязаеш в наружности твоей, аще вѣруеши, все тое имѣеш во славі и в тайности истое, твоею ж виѣшністю свидѣтельствуемое, душевным тѣлом духовное»¹¹². Свою думку про те, що сутність може ховатися під оманливою зовнішністю, Сковорода ілюстрував байкою про вісім синів. Зміст її такий. Багатий батько мав вісім

¹¹² Там же, т. I, стор. 175.

синів, з яких сім хоч і «были в худом и в добром разумны, но непокорныи и великии отцу досадители», а восьмий «горячий воли отцовския почитатель». Вмираючи, батько звелів скликати синів і, благословивши їх, сказав, що знає, що брати скривдять у спадщині шанувальника його волі і тому залишає йому свою палицю. Після смерті батька сини дійсно «розірвали все майно», залишивши «палочнику» лише маленьку хатку та сад. Минуло сім років після смерті батька. Якось весною недільного ранку володар палиці прогулювався у своєму саду і «чуть было не наступил на змію. Расколотил ей тростью голову и так быстро ударил, что нѣкая часть трости, как шелуха, отпала... И там-то он усмотрѣл, что его трость есть двойная. Снял он подлую поверхность. Открылась новая, золотая палка, драгоценнѣйшими камнями насаженная от самого верха до самого конца. Ея голову составлял один самой большой голубой шафир»¹¹³.

Сковорода правильно вважав, що сутність, як і всяке загальне, безпосередньо не сприймається органами чуттів, що вона може бути відкрита лише розумом. Але він не зміг подолати погляди ідеалістів на сутність, як на таку, що нібито має духовну природу. Він вважав, що «сутність невидима і тому духовна»¹¹⁴. Збитися на ідеалістичне розв'язання питання про природу сутності філософу сприяло ще й те, що в ролі сутності у нього виступає невидима натура, під якою він розумів «тайную нѣкую, по всему разлившуюся и всѣм владѣющую силу»¹¹⁵.

Підкреслюючи велике значення категорії сутності для пізнання глибинних процесів, які відбуваються в природі, філософ писав: «Видишь, что не такова природа есть, как ты рассуждаешь. В ней то силнѣе, что непоказнѣе. А когда что-то уже столь закрылося, что никіими чувствами ощупать не можно, в том же то самая *сила*»¹¹⁶.

Сковорода критикував філософів, які визнавали сутність матеріальною. Він застерігав: «Не будь, душа моя, из числа тѣх, кои вещество за точность почитают»¹¹⁷. Мислитель звинувачував тих філософів античного світу, які «зѣвали... на мірскую машину, но одну только глинку на ней видѣли:

¹¹³ Григорій Сковорода, т. I, стор. 89.

¹¹⁴ Там же, т. II, стор. 382.

¹¹⁵ Там же, т. I, стор. 17.

¹¹⁶ Там же, стор. 51.

¹¹⁷ Там же, стор. 538.

глинку мѣрали, глинку считали, глинку существом называли... У них тоє только одно было истиною, что ощупать можно»¹¹⁸.

Сковорода вважав, що сутність існує вічно і не знає змін, що вона знаходиться у вічному спокої. За словами філософа, сутність — це «то, что очищено от всякия вещественныя грязи, утаённо от всѣх наших чувств, освобождено от всѣх шумов, тресков и перемѣн, во вѣчном покоѣ и в покойной вѣчности блаженно пребывает»¹¹⁹.

Уже аналізуючи розв'язання Сковородою проблеми матерії і форми, ми відмічали у нього тенденцію до перетворення форми у сутність всякого буття. Після того, як ми з'ясували, який зміст філософ вкладав у поняття сутності, стає зрозумілим, чому він перетворює форму в божественне ество і визнає її сутністю світобудови. У творі «Потоп змін» після різкого випаду проти філософів, які вважали за сутність речовину, мислитель переходить до викладу свого погляду на світ, твердячи, що «божие естество... есть форма»¹²⁰.

Таким чином, Сковорода обожнює сутність. Звинувачуючи тих філософів античного світу, які речовину вважали сутністю, він писав, що вони «все имѣли и все разумѣли..., кромѣ что, не узнав нефизическаго, нетлѣннаго бога, с ним потеряли *нѣчтось*, разумѣй, «мир душевный»¹²¹. Однак у філософа, на відміну від філософів-ідеалістів та християнських теологів, обожнена сутність не стоїть поза природою і не є творцем природи. Сутність у нього виступає як іманентна матеріальним речам причина, як «тайнопишемый божественный закон», як «вѣчная глава и тайный закон в тварях».

Мислитель не відкидає явище, яке він вважає другою стороною дійсності. Він визнає явище об'єктивно існуючим, але, на відміну від сутності, вважає його зовнішнім, відкритим, явним. Сковорода називає явище зовнішньою видимістю, чи просто видимістю. Явищем він називав об'єктивно існуючий, чуттєво сприйманий світ. Терміни, які зустрічаються в його творах, «видимая натура», «внѣшний мир», і «видимость» за своїм змістом співпадають і означають явище.

¹¹⁸ Григорій Сковорода, т. I, стор. 334.

¹¹⁹ Там же, стор. 51.

¹²⁰ Там же, стор. 539.

¹²¹ Там же, стор. 335.

Отже, якщо у Сковороди форма перетворюється в сутність буття, то матерія у нього виступає як явище, яке він характеризує так само, як і матерію. Явище у філософа не є чимось ірреальним. Воно має такі ознаки, як об'єктивність існування, і виступає як чуттєво сприймана дійсність.

Але, якщо мислитель визнавав матерію вічною, а явище об'єктивно існуючим, то виникає запитання: чому для їх характеристики він користувався платонівськими термінами: «видимість», «тінь», «ніщо», «смерть» і т. д.? Чому він не лише в ранньому творі «Начальная дверь ко христіанському добронравію» називав матеріальний світ такими словами як «рухлядь, смѣсь, сволочь, сѣчь, лом, крушь, стечь, вздор, сплочь, и плоть, и плетки...»¹²², але продовжував характеризувати його негативними термінами і після того, як визнав принцип вічності матерії? Чи не означає це, що Сковорода фактично не визнавав вічності матерії? Чи не порушував він законів формальної логіки, оскільки характеризував матеріальний світ, явище суперечливими термінами «вічний» і «смертний», «ніщо», «тінь» та ін.?

Сковорода характеризував матерію (явище) в залежності від того, в якому аспекті вона розглядається — онтологічному чи гносеологічному. Ті ж дослідники, які не розуміли або ігнорували ці два аспекти характеристики Сковородою матерії, не могли правильно розв'язати це питання.

Для того, щоб не припуститися помилки в оцінці поглядів філософа на матерію і її роль в пізнанні, в якому матерія виступає як явище, ми обов'язково повинні враховувати вказану особливість підходу Сковороди до дійсності.

Сковорода зробив крок уперед у порівнянні з ідеалістами типу Платона, які відривали сутність від явища. Він розглядав сутність і явище як нерозривно пов'язані між собою категорії. Однак, оскільки у нього ці категорії мають різну природу, він не зміг знайти основи для матеріалістичного розв'язання питання про їх єдність.

Філософ твердив, що сутність і видимість (явище) знаходяться в єдності, вони нерозривно пов'язані між собою, але цей зв'язок особливого роду. За словами Сковороди, ці категорії пов'язані в такий спосіб, що жодна з них не втрачає своєї природи. У нього немає взаємопереходу сутності і явища. Явище хоч і містить у собі сутність, але виступає по відношенню до неї як пуста оболонка, «пустое вещество»,

¹²² Григорій Сковорода, т. I, стор. 15.

по якому сутність «печатає слѣды свої» ¹²³. Перетворене в пусту і пасивну матеріальну оболонку явище Сковорода називав видимістю, нічим, тінню і т. д. Своє розуміння співвідношення сутності і явища філософ зобразив у вигляді горіха із зерном. «...Орѣшная сушая иста,— писав він,— со-стоит не в коркѣ его, но в зернѣ, под коркою сокровенном, от которого и самая корка зависит» ¹²⁴.

Аналіз творів Сковороди говорить про те, що він чітко розмежовував поняття «ніщо» та «небуття» і не ототожнював їх. В поняття «ніщо» філософ вкладав інший зміст, ніж у поняття «небуття» і протиставляв його не поняттю «буття», як це робив ідеаліст Платон, а поняттю «нѣчтось», яке означало у нього сутність (істу). Наш мислитель називає «нічим» не те, що об'єктивно не існує, а те, що реально існує, але не є сутністю. Це ми бачимо із таких слів: «Навіщо ж ми йдемо за плоттю, якщо вона видимість — не сутність?» ¹²⁵

Отже, Сковорода розглядав і характеризував матерію (явище) у різних аспектах. Підходячи до матерії онтологічно і розглядаючи її в плані природничо-науковому, він називав її вічною, тобто такою, яка не створена і не може бути знищена. Але коли філософ розглядав матерію у гносеологічному плані, він давав їй негативні характеристики — ніщо, тінь, смерть та ін. До цього слід додати, що моральна оцінка матерії, як злого начала, у Сковороди базується саме на характеристиці її в гносеологічному плані.

Таким чином, мислитель характеризує матерію у різних аспектах і ці характеристики не лише не суперечать одна одній, а, навпаки, доповнюють одна одну. Тому не дивно, що вони іноді стоять поруч. Так, у творі «Икона Алкивиадская» Сковорода писав: «Вся исполняющее начало и мір сей, находясь тѣнью его, границ не имѣет. Он всегда и вездѣ при своем началѣ, как тѣнь при яблонѣ. В том только разнь, что древо жизни стоит и пребывает, а тѣнь умалается: то переходит, то родится, то ищезает и есть н и ч т о. Materia aeterna (матерія вічна)» ¹²⁶ (розрядка наша.—М. Р.).

Із наведених висловлювань Сковороди ясно видно, що він визнавав матерію вічною, а негативні визначення давав їй

¹²³ Григорій Сковорода, т. I, стор. 245.

¹²⁴ Там же, стор. 48.

¹²⁵ Там же, т. II, стор. 88.

¹²⁶ Там же, т. I, стор. 382.

лише тоді, коли характеризував її місце у процесі пізнання. І те, що деякі автори вбачають у поглядах філософа на матерію суперечності і на цій підставі роблять спроби заперечити визнання ним вічності світу, є, таким чином, результатом або їх поверхового знайомства з творами Сковороди, або свідомого перекручення його справжніх поглядів.

Розглядаючи сутність як щось нематеріальне і ототожнюючи її з богом, Сковорода у матеріалізації сутності бачив шлях до безвір'я. У творі «Потоп змін» ми знаходимо таке характерне висловлювання про тих, які «вещество за точность почитают»: «Они не исповѣдуют естества божія... Тогда отняли от бога жизнь и силу, как только присудили ее тлѣнию... Сей есть источник безбожія и сердечному граду разоренія» ¹²⁷.

Стежачи за ходом міркувань Сковороди, які привели його до обожнення сутності і применшення ролі явища у процесі пізнання, ми ясно бачимо, що теоретичним джерелом цієї помилки є не лише ідеалістичне розв'язання ним основного питання філософії, але й його метафізичний підхід до розв'язання проблеми сутності і явища. Філософ не зміг розкрити діалектику загального і окремого і тому теоретично неправильно розв'язував питання про співвідношення сутності і явища. Сутність, як загальне, у нього відривалась від явища (індивідуального) і ставилась вище його. Саме у відриві загального від індивідуального, сутності від явища і полягали гносеологічні корені ідеалістичного висновку філософа про те, що сутність світу є бог.

Ще Л. Фейєрбах показав, що відокремлення сутності від матерії завжди було засобом містифікації реальних відношень між духом і природою. У книзі «Лекції про суть релігії» він писав: «Об'єктивна сутність як суб'єктивна, сутність природи як відмінна від природи, як людська сутність, сутність людини як відмінна від людини, як нелюдська сутність,— ось що таке божественна сутність, ось що таке сутність релігії, ось що таке таємниця містики і спекуляції». Виписавши це місце, Ленін зазначив: «Дуже добре! Прекрасне місце!» ¹²⁸.

І все ж розкриття гносеологічних коренів у поглядах Сковороди на співвідношення сутності і явища недосить для пояснення того, чому він проблему сутності і явища,

¹²⁷ Григорій Сковорода, т. I, стор. 538—539.

¹²⁸ В. І. Ленін. Твори, т. 38, стор. 64.

в кінцевому підсумку, вирішував ідеалістично. Необхідно при цьому враховувати також і соціальні умови. Мислитель, як уже було зазначено, у постановці всіх філософських проблем відштовхувався від головної проблеми, над розв'язанням якої він трудився,— проблеми загального щастя. Він не бачив навколо себе матеріальної сили, здатної перетворити сучасне йому суспільство і забезпечити загальне щастя. Ось чому у Сковороди, як побачимо далі, такою реальною силою виступає захована за пасивною матеріальною оболонкою зовнішнього світу активна нематеріальна сутність (ідея).

У зв'язку з цим цікаво подивитись, як розв'язував проблему сутності і явища його сучасник Ломоносов. У вирішенні цієї проблеми вони йшли різними шляхами і прийшли до неоднакових висновків. Сковорода, як було з'ясовано, відштовхувався від вивчення проблем суспільного розвитку і прийшов до висновку про нематеріальність сутності. Сферою наукових інтересів Ломоносова було, переважно, вивчення закономірностей природи, що зумовило розкриття ним матеріальної природи сутності та матеріалістичне розв'язання питання про співвідношення сутності і явища.

Ломоносов розрізняв дві сторони матеріальної дійсності — безпосередньо спостережувані явища (зовнішня) і заховані, безпосередньо не сприймані нашими органами чуттів сутності (внутрішня). За Ломоносовим, у явищах нічого немає такого, чого не було б у сутності, а в сутності немає нічого, що не проявлялось би так чи інакше. Основою розуміння Ломоносовим зв'язку сутності і явища є визнання їх матеріальної природи. Співвідношення сутності і явища Ломоносов показує на прикладі фізичних та хімічних явищ. За фізичними і хімічними явищами, які сприймаються органами чуттів, писав Ломоносов, знаходиться захована від нас невидима сутність у вигляді атомної будови тіл, у вигляді руху і взаємодії найдрібніших частинок матерії, які не сприймаються органами чуттів, а досліджуються за допомогою міркування ¹²⁹.

Підведемо підсумок. Безперечною заслугою Сковороди, яка свідчить про глибину його теоретичної думки, є постановка проблеми сутності та явища і прагнення розв'язати її по-новому. Незважаючи на те, що через зазначені вище при-

¹²⁹ Див.: М. В. Ломоносов. Избранные философские произведения. Госполитиздат, М., 1950, стор. 65.

чини філософ у розв'язанні цієї проблеми не зміг вийти за межі ідеалізму, його праці не були марними. Своєю постановкою проблеми сутності і явища та творчими пошуками її вирішення Сковорода привернув увагу до цієї проблеми наступних мислителів і сприяв її науковому розв'язанню на вищому етапі розвитку філософської думки на Україні.

4. ЛЮДИНА — ЦЕНТРАЛЬНА ПРОБЛЕМА ФІЛОСОФІЇ Г. С. СКОВОРОДИ

Спираючись на науку та суспільну практику, Сковорода прагнув ствердити єдність людини і природи. На відміну від пануючого тоді світогляду церковників, які називали людину «сосудом греховности», «рабом божиим», у Сковороди людина стала предметом і центральною проблемою його філософії.

Постановка українським філософом найскладнішої з усіх теоретичних проблем — проблеми людини — свідчить не лише про його гуманізм, але й про глибину його теоретичної думки. Ця проблема впливала з самого ходу боротьби народних мас України і Росії проти феодально-кріпосницького гніту за своє соціальне та духовне розкріпачення.

Висуваючи проблему людини у центр своєї філософії, Сковорода виходив із правильної передумови, що людина не може виробити об'єктивного погляду на світ, якщо вона не визначить свого місця в природі та суспільстві. Сковорода бачив у пізнанні самої людини ключ до пізнання природи і суспільного розвитку. Те, що причини суспільного розвитку філософ шукав не поза суспільством, а в самому суспільстві,— думка, безумовно, глибока і передова не лише для його часу.

Філософ добре розумів, що проблема людини — це найважча проблема: «Часто мѣлочей не разумѣем самых мѣлких,— писав він.— А человекъ есть он маленький *мырок*, и так трудно силу его узнать, как тяжело во всемирной машинѣ *начало* сыскать; затвердѣлое наше нечувствие и заобыкный вкус причиною есть нашей бѣдности»¹³⁰.

Вихідним для розуміння мислителем загальної картини світобудови, як уже було з'ясовано, було визнання ним існування вічної, ніким не створеної і безконечної природи. Лю-

¹³⁰ Григорій Сковорода, т. I, стор. 50.

дину він розглядав не просто як частину природи, а як особливий маленький світик — мікрокосм,— який за складністю своєї організації перевершує усі явища природи. Філософ твердив, що існує три світи — «всеобщий и мыр обительный, гдѣ все рожденное обитает... Другиі два суть частныи и малыи мыры. Первый мікрокозм, сирѣчь — мырик, мирок, или человек. Второй мыр символичный, сирѣчь біблія»¹³¹.

За філософом, між великим світом і мікрокосмом (людиною) існує єдність. «Я вѣрю и знаю,— говорив він,— что все то, что существует в великом мірѣ, существует и в малом, и что возможно в малом мірѣ, то возможно и в великом, по соотвѣтствиі оных и по единству всеисполненіе исполняющаго духа»¹³².

Сковорода прагнув позбавитися релігійного уявлення про людину, в якому вона дуалістично розривалася на грішне тіло та безсмертну душу, яка може існувати незалежно від тіла. Філософ висміював безглузді уявлення про можливість існування людини у вигляді безплотного духу. Він писав: «Можно ль, чтоб был человек без плоти, крови и костей? Тьфу! Что се?»¹³³

У філософа було ясно виражено прагнення до моністичного розуміння людини. Але, в кінцевому підсумку, ідеалістичне вирішення основного питання філософії відбилося і на розумінні мислителем природи людини.

Розв'язуючи проблему людини, Сковорода повинен був, по суті, вирішити питання про співвідношення фізичного та психічного. Але розв'язувати це питання йому доводилося у такий час, коли не були ще науково вирішені проблеми походження життя на землі і виникнення людської свідомості. На той час не існувала ще, як наука, фізіологія людини, не було ще наукової психології, мовознавства та інших наук, що вивчали діяльність органів чуттів і форм психічного життя людини, включаючи свідомість. Такий стан наук про людину дуже обмежував можливості справді наукового вирішення філософської проблеми людини.

Сковорода розглядає абстрактну людину, взяту поза своїм класом, без врахування історичної обстановки. Людина, про природу якої говорить філософ, це людина взагалі, як біологічна істота, а не як суспільна істота, як «продукт

¹³¹ Там же, стор. 536.

¹³² Там же, т. II, стор. 526.

¹³³ Там же, т. I, стор. 578.

суспільних відносин» (Маркс). У творі «Діалог, или разглагол о древнем мірѣ» філософ писав: «... если кто единого человекъ знает, тот всѣхъ знает. Един в тысяще, а тысяща, как человекъ един» ¹³⁴.

В основу розуміння природи людини Сковорода поклав теорію «двох натур», і тому поглядам філософа на мікрокосм в основному притаманні ті ж недоліки, що і поглядам на макрокосм.

Філософ твердив, що людина має двоїсту природу. «Хіба ти не знаєш,— писав він М. Ковалінському,— що є дві частини або природи у людини: пан і слуга, дух і плоть, серце і тіло» ¹³⁵. У людині, як і в макрокосмі, є дві натури — божественна і тілесна, тому, писав мислитель, «есть два человекъ в человекѣ одном и два отца — небесный и земный» ¹³⁶.

Разом з тим Сковорода вважав, що ці природи нерозривно пов'язані в одне ціле і складають єдину природу людини. Але, як і в макрокосмі, в людині обидві природи пов'язані особливим способом, який він називає «сопряженностью». Під «сопряженностью» двох натур, як уже було з'ясовано, він розумів такий їх нерозривний зв'язок, при якому вони не зливаються в одну тотожність, а зберігають свою природу. За словами філософа, в людині ці натури «сопряжены» «во єдину ипостась без слитія естеств божіею и тлѣннаго» ¹³⁷.

Отже, мислитель виступає проти такого розуміння єдності двох натур людини, при якому вони зміщуються, зливаються в одне ціле. Але в той же час він вважав недопустимим і розривати людину на дві незалежні одна від одної субстанції, на дві людини. Філософ писав: «Теперь взглянте на дивное дѣло божее: из двух человекъ составлен один, одно путничье лицо здѣлано из двоих сродностей без всякого смѣшения, но и без раздѣленія взаимно служащих» ¹³⁸.

Розглядаючи людину в плані співвідношення у ній фізичного та психічного, мислитель висловив низку глибоких і оригінальних думок. Він виходив із того, що в людині фізичне передує психічному і є умовою його нормальної діяльності. В листі до Івана Васильовича Сковорода писав: «Не

¹³⁴ Григорій Сковорода, т. I, стор. 190.

¹³⁵ Там же, т. II, стор. 441.

¹³⁶ Там же, т. I, стор. 243.

¹³⁷ Там же, стор. 72.

¹³⁸ Там же, стор. 211—212.

прежде ли корабль, потом кормило и компас, иже есть сердцем кораблю? Куда положишь новое сердце, не создав прежде телѣснаго мѣха? В сію силу Павел: *Primum carnale, deinde spiritale*» ¹³⁹ *.

Сковорода правильно вбачав причини психічних (за його термінологією — сердечних) захворювань людини в порушенні анатомо-фізіологічної діяльності його органів, хоч пояснення цьому давав наївне. «Тѣлесное здравіе,— писав він,— не иное что есть, как равновѣсіе и согласіе огня, воды, воздуха и земли» ¹⁴⁰.

У мислителя немає такого твору, у якому були б систематично викладені його погляди на людську психіку. Але із розкиданих по багатьох творах висловлювань можна зробити висновок, що під психікою філософ розумів усі форми психічної діяльності людини, включаючи мислення. Слід мати на увазі, що Сковорода для назви одного виду психічної діяльності користувався різними термінами і різні форми психічної діяльності людини часто називав одним терміном. Дослідники, які не вникали глибоко у зміст вживаних філософом термінів, приписували йому такі суперечності у висловлюваннях з того чи іншого питання, яких насправді там немає.

Установлюючи залежність у людині психічного від фізичного, Сковорода, проте, виступав проти їх ототожнення. Він вважав, що якщо психічне буде ототожнено з фізичним, то це спричиниться до усунення божественної натури із природи людини, а тоді не можна буде з'ясувати, що в ній є головним, істотним, вічним, а що — другорядним, неістотним, минулим. Ототожнення у людині психічного і фізичного, на думку філософа, призведе до заперечення свідомості, яка відрізняє людину від тварини і завдяки якій людина може оволодіти своєю фізичною природою, керувати своїми пристрастями.

Сковорода виходив з того, що оскільки, як він вважав, між мікрокосмом та макрокосмом існує відповідність, то в людині також слід розрізняти матерію і форму, сутність і явище. При підході до мікрокосму у Сковороди виявилася та ж тенденція до ототожнення сутності і форми, яка уже зазначалася при розв'язанні ним проблем макрокосму.

Для характеристики психічного у людині мислитель час-

¹³⁹ Григорій Сковорода, т. II, стор. 438.* Спочатку тілесне, потім духовне (*лат.*).

¹⁴⁰ Там же, т. I, стор. 231.

то користувався такими термінами, як душа, думка, серце та ін. Ці терміни тотожні у тому розумінні, що всі вони означають у філософа не що інше, як психічну сторону природи людини. Але між цими термінами у Сковороди існують і деякі відмінності, оскільки вони означають різні форми психічного життя людини.

Для позначення фізичної та психічної сторін природи людини філософ також користувався церковними термінами «тіло» і «душа». У читача його творів виникає запитання: а чи визнавав мислитель існування безсмертної душі, а якщо не визнавав, то що він тоді розумів під словом «душа»?

Ще Локк вказував, що існуючу і мислячу поза тілом і без тіла душу створили прихильники теорії природжених знань. Український мислитель, як буде видно далі, не був прибічником теорії природжених ідей. Він не визнавав існування душі у вигляді окремої від тіла субстанції і висміював біблійські казки про створення богом людини і вдунання в неї духу, воскресіння із мертвих чи інші «чуда». У творі «Кольцо» Сковорода писав: «Очень нам смѣшным кажется сотворение мира, ... вытѣпленіе из глины Адама, вдуновеніе жизненнаго духа... Возможно ль... Чтоб человек воскрес?... Вѣрь сему, грубая древность, наш век просвѣщенный»¹⁴¹.

Філософ називав душею психічні переживання людини. Він писав, що людям важко управляти своєю душею тому, що вони не навчились стримувати свої поривання. Нескеровану розумом душу Сковорода називав «нерозумною душею»¹⁴². У цьому ж розумінні він вживав термін «душа», коли говорив про «нахил душі»,¹⁴³ про «веселіє душі»¹⁴⁴, про «здравіє душі»¹⁴⁵. Таким чином, Сковорода називав душею світ почуттів і переживань людини. Але він також називав душею і розум людини, його думки. Філософ писав: «Что есть душа, если не бездіонная мыслей бездна»?¹⁴⁶ Ясно, що розуміння душі як «бездны мыслей» людини не має нічого спільного з релігійно-містичним розумінням душі, як особливого відмінного від тіла ества.

Наш мислитель не відривав думок людини від її почуттів. Він образно називав думки «крилами душі», а процес

¹⁴¹ Григорій Сковорода, т. I, стор. 270.

¹⁴² Там же, т. II, стор. 336.

¹⁴³ Там же, стор. 250.

¹⁴⁴ Там же, стор. 447.

¹⁴⁵ Там же, т. I, стор. 231.

¹⁴⁶ Там же, стор. 238.

мислення — безперервним рухом душі, в якому думки пов'язані з почуттями. Сковорода писав: «Душа есть mobile perpetuum — подвижность непрерывная. Крыла ея есть мысли, мнѣнія, совѣты; она или желает чего, или убѣгает от чего; желая, любит; убѣгая, боится. Естли не знает, чего желать, а чего убѣгать, тогда недоумѣет, сомнѣвается, мучится, суда и туда наш шарик качается, мѣтется и вертится, как магнитная стрѣла, доколь не устремит взор свой в дражайшую точку холодного севѣра. Так и душа, наконец, когда нашла того, кого нигдѣ нѣт и вездѣ есть — щастлива»¹⁴⁷.

Називаючи душею людини її думки, філософ, як це видно із наведеного висловлення, мав на увазі не просто думки, як явища психічного життя людини, а такі думки людини, в яких виражаються її ідейні прагнення, бажання і т. д.

Увесь лад думок і почуттів людини Сковорода називав її серцем. Поняття «серце» у філософа охоплює психічне життя людини, взате у його цілісності. Серцем мислитель називав духовний світ людини. Кожна людина має своє серце, свій духовний світ, в якому виражена її сутність і який може не збігатися із її зовнішнім, фізичним виглядом.

Таким чином, у Сковороди терміни «душа», «розум», «думки», «серце» не виключають один одного, оскільки характеризують психічне життя людини з будь-якої сторони. Ось чому філософ стверджував, що «сердце, мысли и душа — все то одно»¹⁴⁸.

Але все ж для характеристики психічного життя людини Сковорода найчастіше вживає поняття «серце». Можна сказати, що це поняття є центральною філософською категорією, за допомогою якої він вирішує проблему людини. У вченні про серце Сковорода найповніше передав сутність своїх поглядів на людину, тому необхідно більш детально зупинитися на виясненні цього питання.

Підкреслюючи значення серця для людини, філософ писав: «...сердце есть существом человеческим, а без него он чучелом и пнем есть... Без зерна орѣх ничто же есть, а без сердца — человек»¹⁴⁹. У творі «Бесѣда, нареченная двое» ми знаходимо таке висловлювання: «Сердце есть корень и существо. Всяк есть тѣм, чіе есть сердце в нем. Волчье сердце есть родный волк, хотя лице и не волчье...

¹⁴⁷ Там же, стор. 248.

¹⁴⁸ Там же, стор. 50.

¹⁴⁹ Там же, т. II, стор. 438.

Женская плоть не мѣшает быть мужем мужескому сердцу»¹⁵⁰.

Думка про те, що серце є чимось основним у людині і що поняття «серце» нерозривно пов'язане з іншими поняттями, в яких виражається психічне життя людини, добре висловлена філософом у таких словах: «Глава в чело-вѣкѣ всему — сердце человеческое. Оно-то есть самый точный в чело-вѣкѣ чело-вѣк, а прочее все околица... А что ж есть сердце, естли не душа? Что есть душа, естли не... мыслей бездна? Что есть мысль, естли не корень, сѣмя и зерно всей нашей крайнѣй плоти, крови, кожи и прочей наружности?»¹⁵¹

Розглядаючи людину у плані категорій сутності і явища, Сковорода вважає, що сутністю людини є не її тіло, не її фізична сторона, а психічне життя, її серце. Він писав: «...истинным человеком есть *сердце* в *человѣкѣ*, глубокое же сердце... не иное что есть, как мыслей наших неограниченная бездна, просто сказать, душа, то есть истое существо, и сущая иста, и самая ессенція (как говорят), и зѣрно наше, и сила, в которой единственно состоит жизнь и живот наш, а без нея мертвая тѣнь есмы...»¹⁵²

Серед усіх явищ психічного життя людини Сковорода відводив першість думкам, розуму. Думка, за словами філософа, є «корень, сѣмя и зерно» людини. Він називав думку істинною сутністю людини, її керівницею. Філософ писав: «Не мысль ли движет и правит тѣлом? Мысль есть невидная глава языка, сѣмя дѣлу, корень тѣлу»¹⁵³. Він також писав: «Мысль есть руководительница чело-вѣку и путь»¹⁵⁴. Сковорода твердив, що думка перебуває у безперервному русі і є главою і таємною пружиною тілесної машини людини. Він писав: «Мысль есть тайная в тѣлѣсной нашей машинѣ пружина, глава и начало всего движения ея...»¹⁵⁵

Філософ вважав, що думка за своєю природою нематеріальна, неречовинна, але він не відокремлював її від тіла. Він писав, що думка хоч і відрізняється від тіла, але знаходиться у ньому: «Рог, ноготь, волос, перья разнятся

¹⁵⁰ Григорій Сковорода, т. I, стор. 182.

¹⁵¹ Там же, стор. 238.

¹⁵² Там же, стор. 49—50.

¹⁵³ Там же, стор. 341.

¹⁵⁴ Там же, стор. 456.

¹⁵⁵ Там же, стор. 238.

от тѣла, хотя все сіе в тѣлѣ. В тѣлѣ и разнится от тѣла, что ли? Мысль!»¹⁵⁶

Свої положення про думку, як керівницю тіла, про її вирішальну роль у житті окремої людини і суспільства філософ аргументував тим, що у всьому світі «Все невидное сильняе есть своего виднаго и от невиднаго зависит видное»¹⁵⁷. В іншому місці Сковорода писав: «Мысли сердечные — онѣ не видны, как будто их нѣтъ, но от сей искры весь пожар, мятеж и сокрушеніе, от сего зерна зависит цѣлое жизни нашей дерево»¹⁵⁸.

Ще у XVII ст. Гізель і Кононович-Горбацький в своїх лекціях у Київській академії висловили цікаві міркування про зв'язок мови і мислення. Так, наприклад, Гізель твердив, що мислення не може бути без мови, що думки фіксуються за допомогою слів чи термінів. Він розрізняв мову внутрішню, звукову і написану і не ототожнював слово з самою думкою. Кононович-Горбацький, розглядаючи мову як засіб «внутрішнього» мислення, разом з тим підкреслював його комунікативну роль, вказував, що завдяки слову відбувається спілкування людей. Він також порівнював значення слова у житті суспільства з грішми.

Сковорода і в цьому питанні продовжував кращі традиції Київської академії. Він не тільки твердив, що думка пов'язана із словом, але й намагався обгрунтувати це положення. В листі до Я. І. Долганського філософ писав: «Разговор есть сообщение мыслей и будто взаимное сердце лобызаніе... Но как невозможно плодоносного саду сообщить друг другу без зерн или вѣтвей, так нельзя мыслей в душу пріятельскую занести, и перевести, и размножить, развѣ чрез зерно или глаголемаго, или на бумагѣ начертаемого слова. И как зерно по своей виѣшности малое и презрѣнное, но 1000 садов в нем сокрывается с сокровенным источником плодоносного божіею духа, так и слово по ударенію воздуха и по начертанію своему есть ничтожное, но по силѣ утаеннаго внутрь духа, сѣемое на сердцѣ и плодоприносящее новую тварь и новыи дѣла, есть важное»¹⁵⁹.

Визнаючи нерозривний зв'язок мови і мислення, філософ у той же час підкреслював, що думка є «главою мови», змістом слова і речення. Він твердив, що саме у змісті

¹⁵⁶ Григорій Сковорода, т. I, стор. 83.

¹⁵⁷ Там же, стор. 341.

¹⁵⁸ Там же, стор. 248.

¹⁵⁹ Там же, т. II, стор. 425—426.

слова криється величезна сила його впливу на людей. Надсилаючи М. Ковалінському вірш, філософ писав: «Зверни увагу не на вишуканість слів..., а на силу висловлених думок і визначай смак не по шкаралупі, а по ядру»¹⁶⁰.

Як у кожному явищі природи і суспільства, так і в мові Сковорода розрізняв матерію і форму, явище і сутність. За словами мислителя, «слово, имя, знак..., термин есть то тлѣнный ворота, ведущий к нетлѣннѣя источнику», тому треба «раздѣлять словесные знаки на плоть и дух»¹⁶¹. Виходячи із того, що думка і її словесне вираження можуть не збігатися і що сутність може маскуватись, філософ радив не покладатися на «словесне павутиння». Він вимагав «Всякое дѣло и слово... совершенно раскусить, обрѣсти в нем корку и зерно, яд и ядь сладкую»¹⁶².

Саме в незбіжності мови і мислення, а звідси у можливості висловлення однієї і тієї ж думки у різній словесній формі і за допомогою різних образотворчих засобів, Сковорода вбачав одну із причин виникнення притч, прислів'їв, приказок, байок, крилатих слів, а також символів та образів. На розрізненні в словесних знаках «плоті і ду́ха», сутності і видимості, як побачимо далі, в значній мірі ґрунтується підхід мислителя до витлумачення біблійських текстів.

Отже, з точки зору Сковороди сутністю людини є її душа, думка, серце. Тіло людини філософ вважав «неістотним», «зовнішньою видимістю», «нічим», а тому характеризує його тими ж визначеннями, що й фізичний світ. Так, у листі до В. М. Зембровського він писав: «Плоть ничто же, она есть прах, и смерть, и тьма, одежда и гниль»¹⁶³.

Однак хоч мислитель і називав тіло людини «нічим» і писав, що «без зерна орѣх ничто же есть, а без сердца — человек»,¹⁶⁴ але все ж вважав, що думки людини, її серце без «тѣлесного мѣха» існувати не можуть. «Куда положишь новое сердце,— писав він,— не создав прежде тѣлеснаго мѣха?»¹⁶⁵ Сковорода, як ми уже з'ясували, відкидав біблійський міф про створення богом людини із гли-

¹⁶⁰ Григорій Сковорода, т. II, стор. 313.

¹⁶¹ Там же, стор. 125.

¹⁶² Там же, т. I, стор. 522.

¹⁶³ Там же, т. II, стор. 431.

¹⁶⁴ Там же, стор. 438.

¹⁶⁵ Там же.

ни і вдування у неї духу і писав: «Когда слышишь сіе: «Сзда бог челоѡѡка», разумѡй так: сердце чисто создал еси во мнѡ, боже..., а без него был я доселѡ мертѡа и не-сущая тѡарь»¹⁶⁶.

Основний зміст наведеного висловлювання філософа полягає в тому, що тіло людини не було створено за допомогою чуда, що воно існує в силу природних законів світу, але людина «стала людиною, народилася вдруге» тоді, коли почала у своїй природі розрізняти істотне від неістотного, головне від неголовного, коли вона знайшла в собі свою сутність — «створила своє серце». Сковорода писав: «А естли правдиво сказать, то мы прежде второго рождения никакого сердца не имѡем... Удивительно, что самое нужное в челоѡѡкѡ коснѡе и позднѡе созидается, яко сердце есть существом челоѡѡческим, а без него он чучелом и пнем есть»¹⁶⁷.

Ось чому, розрізняючи в людині, як і в макрокосмі, сутність і явище (видимість), матерію і форму, під якими він розумів тіло і душу, серце, думки, філософ не допускав ні їх розриву, ні ототожнення. В листі до І. І. Єрмолова він писав: «Ах, не сливаймо самих нас в одно тождество! Одно в нас тѡло, а душа — другое дѡло... Тѡлом мы ничто, но душею чтось-нѡчтось, да еще и великое»¹⁶⁸.

У зв'язку з таким розумінням людини Сковорода розрізняє в ній зовнішню і внутрішню людину, тілесну і духовну. Духовну людину він називає істинною людиною, а зовнішню — видимістю і тінню. Під істинною людиною філософ розуміє не що інше, як сутність людини, тобто її душу, серце, думки. Фізичну ж сторону людини він вважає явищем, називає її зовнішньою видимістю і характеризує такими ж епітетами як і матерію. «Не виѡшня наша плоть,— писав філософ, — но наша мысль-то главный наш челоѡѡк. В ней-то мы состоим. А она есть нами»¹⁶⁹.

У Сковороди, як ми бачили, людина не випадає із загального ланцюга явищ природи, оскільки вона передусім онтологічно пов'язана з природою, будучи її частиною, мікрокосмом, і складається з тих же двох натур, що й макрокосм. Але філософ встановлює зв'язок і єдність людини з природою і з гносеологічного боку. Справжню сут-

¹⁶⁶ Григорій Сковорода, т. II, стор 438.

¹⁶⁷ Там же.

¹⁶⁸ Там же, стор. 447.

¹⁶⁹ Там же, т. I, стор. 34.

ність людини, як і в макрокосмі, мислитель в кінцевому підсумку вбачає у божественній натурі.

Мислитель ототожнив сутність із невидимою натурою і назвав її богом, тому основу єдності світу, бога і людини він шукав у нематеріальній сутності, в бозі. Ось чому філософ заявляв: «А видь истинный человек и бог есть тожде»¹⁷⁰. У творі «Діалог, или разглагол о древнем мірѣ» Сковорода, відстоюючи єдність людини, світу і бога, писав, що «бог, и мір его, и человек его есть то едино»¹⁷¹.

Таким чином, філософ виводив єдність світу не з його матеріальності, а з божественного начала, яке він, по суті, кладе в основу єдності світу. Та й єдність світу він розуміє своєрідно: він не припускає злиття бога, світу й людини.

У розв'язанні Сковородою центральної проблеми його філософії — проблеми людини — особливо чітко виявляються гносеологічні корені його ідеалізму. Філософ, як ми бачили, не сумнівається в реальності зовнішнього світу, визнає існування реальної людини, окремих предметів і явищ фізичного світу. Однак, стоячи в основному на позиції метафізики, він марно намагався розв'язати проблеми загального і окремого, поняття і окремого предмету, сутності і явища, матерії і форми. Він прагнув перебороти схоластичний розрив загального і окремого, але не зміг розкрити їх діалектику. Загальне (поняття, форма, сутність) і окреме (чуттєво сприймані предмети) у Сковороди діалектично не пов'язані між собою, не переходять одне в одне. У Сковороди загальне «проникає» окреме, але не переходить в нього, вони пов'язані між собою лише спільним місцеперебуванням. Загальне і окреме виступають у мислителя лише як зовнішні протилежності, які не переходять одна в одну.

У помітках В. І. Леніна на книгу Арістотеля «Метафізика» ми знаходимо методологічні вказівки до правильного розкриття одного з гносеологічних коренів ідеалізму Сковороди. На українського філософа можна повністю перенести характеристику, яку дав В. І. Ленін Арістотелю в «Філософських зошитах», де відзначалась його «наївна *заплутаність*» в «*діалектиці* загального і окремого — поняття і чуттєво сприйманої реальності окремого предмета, речі, явища»¹⁷².

¹⁷⁰ Григорій Сковорода, т. І, стор. 47.

¹⁷¹ Там же, стор. 193.

¹⁷² В. І. Ленін. Твори, т. 38, стор. 354.

На прикладі українського мислителя, таким чином, добре видно, що плутанина у діалектиці загального і окремого, сутності і явища, матерії і форми неминуче призводить до ідеалізму.

5. ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ

У зв'язку з тим, що у Сковороди при вирішенні всіх теоретичних проблем на перше місце висувається гносеологічний аспект, теорія пізнання зайняла видне місце у його філософії. Мислитель вважав, що правильне розв'язання проблеми пізнання є необхідною передумовою успішної суспільно-практичної діяльності людини, досягнення нею щастя.

Питання про пізнаваність світу, як відомо, є другою стороною основного питання філософії і тому воно може бути правильно розв'язане лише при умові матеріалістичного погляду на відношення мислення до буття, свідомості до матерії. Український філософ, як ми з'ясували, не зміг матеріалістично розв'язати першу сторону основного питання філософії, а це зумовило ідеалістичне, в основному, вирішення і проблеми пізнання. Однак як і в розв'язанні питання про співвідношення мислення і буття, так і у розв'язанні проблеми пізнаваності світу у Сковороди виявилася сильна матеріалістична тенденція. При розробленні теорії пізнання ним були висловлені глибокі думки та ідеї, які справили позитивний вплив на наступний розвиток філософської думки на Україні.

Сковорода і в теорії пізнання виступав продовжувачем матеріалістичної тенденції, яка зароджувалася у філософських курсах професорів Київської академії Гізеля, Коновича-Горбацького, Кроковського, Прокоповича та інших. Однак оскільки філософська проблематика розроблювалась Сковородою на більш високому науковому рівні, а теорія пізнання була для нього предметом його спеціальних інтересів, то у питаннях гносеології він пішов далі своїх попередників. Він зробив значний крок у напрямку розриву з ідеалістичним вирішенням проблеми пізнання.

Український філософ визнавав світ безумовно пізнаваним. На відміну від свого сучасника німецького філософа Е. Канта, який відстоював агностицизм, він не сумнівався у тому, що людина здатна пізнати навколишній світ, але при тій обов'язковій умові, якщо вона позбудеться забобонів

і оволодіє методами пізнання, які ведуть до істини. У байці «Непопыр и два птенца — горлицын и голубинин» Скворода висміяв агностиків. Він іронічно називав скептицизм «високопарною філософією», якою її прибічники хочуть «ощасливити людей».

Філософ бачив зміст і мету життя людини у шуканні істини, щастя і тому розрізняв поняття «житіє» і «життя». За словами мислителя, «житіє значит: родиться, кормиться, расти и умаляться, а *жизнь есть плодоприношение, прозябшее от зерна истины*»¹⁷³ (курсив наш. — М. Р.) Скворода твердив, що «жизнь живет тогда, когда мысль наша, любя истину, любит выслѣдывать тропинки ея и, встрѣтив око ея, торжествует и веселится сим незаходимым свѣтом»¹⁷⁴.

Мислитель відкинув містико-релігійну теорію «божественного одкровення», згідно якої джерелом пізнання є «святе письмо», а божественні істини, які містяться у ньому, досягаються за допомогою релігійної віри. У Сквороди об'єктом пізнання є зовнішній світ у його розумінні і сама людина, яка виступає одночасно і як суб'єкт і як об'єкт пізнання.

Філософ також відкинув ідеалістичну теорію природжених ідей. Він виступав і проти апіоризму, і тому твердження М. Гордієвського про те, що «в особі Сквороди ми маємо прибічника апіористичної теорії»¹⁷⁵, позбавлене будь-якої підстави. На противагу Платону, Лейбніцу, Канту та іншим філософам-ідеалістам, які вчили, що людина народжується з готовими знаннями або з природженими розумними та моральними принципами, український філософ відстоював прогресивну думку, що духовне обличчя людини, її ідеї, мудрість, тобто все те, що він називає серцем людини, формується у процесі її практичного життя. Скворода твердив, що мудрість «дѣлает нас из диких и безобразных монстров, или уродов, человекaми»¹⁷⁶. Мудрість він не вважав природженою. «Родимся мы всѣ без нея, — писав він, — однак для нея»¹⁷⁷. Він вважав, що здатність людини мислити розвивається в процесі життя.

Скворода розглядав пізнання як складний процес, в

¹⁷³ Григорій Скворода, т. I, стор. 372.

¹⁷⁴ Там же.

¹⁷⁵ М. Гордієвський. Теоретична філософія Г. С. Сквороди. 36. «Пам'яті Г. С. Сквороди», стор. 24.

¹⁷⁶ Григорій Скворода, т. I, стор. 18—19.

¹⁷⁷ Там же, стор. 18.

якому людина зустрічається з великими труднощами, зумовленими як природою самого об'єкту пізнання, так і «закоренїлими мнїніями», які «воцарилися» у серці людини. Він писав: «Пресилный и прехитрый есть непріятель застарѣлое мнїніе»¹⁷⁸. Сковорода вважав схоластику головною перешкодою на шляху до пізнання, бо «закоренїле мнїніе по-хоже на младенца, возрашгаго во исполина»¹⁷⁹.

Мислитель відводив у процесі пізнання певну роль чуттєвим даним. Він визнавав чуттєве пізнання необхідною передумовою виникнення понять. Підкреслюючи роль чуттєвих даних у пізнанні, філософ писав: «Видь что видиш, то и помниш»¹⁸⁰. Водночас він вказував, що сама пам'ять, яка відіграє велику роль у процесі пізнання, не може існувати без об'єкта пізнання. «Не может убо быть и память,— писав він,— когда нечего ей помнить»¹⁸¹.

Положення українського філософа про досвідне походження знань та про роль чуттєвих даних у пізнанні було спрямоване проти ідеалістів типу Платона, які заперечували роль чуттєвого пізнання на тій підставі, що почуття нібито нас обманюють, а процес пізнання розглядали як пригадування.

Чуттєве пізнання Сковорода вважав початковим ступенем пізнання. «Итак, если нѣчто узнать хочешь в душѣ или во истинѣ,— писав філософ,— усмотри прежде во плоти, сирѣчь в наружности...»¹⁸² Щоб пізнати сутність необхідно піднятися на вищий ступінь пізнання.

Процес пізнання філософ уявляв у вигляді двох етапів, називаючи їх образно жуваннями. «Первое жваніе,— писав він,— в том состоит, чтоб разобрать корку или шелуху... кратко сказать, плотскую»¹⁸³. Однак на цьому етапі пізнання не повинно зупинятися, бо воно не дає знання захованої за зовнішньою видимістю сутності. Щоб пізнати нематеріальну сутність, за словами мислителя, «проходит подалѣ надобно, к другому жванію, и послѣ безполезныя орѣховыя корки искать сокровеннаго вкуса наподобіе зѣрна, внутрь своєї корки утаеннаго»¹⁸⁴. Отже з точки зору Ско-

¹⁷⁸ Григорій Сковорода, т. I, стор. 237.

¹⁷⁹ Там же, стор. 55.

¹⁸⁰ Там же, стор. 404.

¹⁸¹ Там же.

¹⁸² Там же, стор. 193.

¹⁸³ Там же, стор. 124.

¹⁸⁴ Там же.

вороди сутність може бути пізнана тільки на етапі раціонального пізнання, бо вона захована у матеріальних речах зовнішнього світу, як зерно в горіховій шкаралупі.

Шлях пізнання уявлявся філософу як рух від явища до сутності, від видимої натури до невидимої, «от осязаемого к неосязаемому»¹⁸⁵. В одному з листів до М. Ковалінського Сковорода писав: «Але ти залиш земне, дивись на *нематеріальне*, із видимого пізнавай невидиме»¹⁸⁶. Таким чином, завдання пізнання полягає в тому, щоб у неістотному знаходити істотне, «вѣчность в тлѣни, жизнь в смерти..., свѣт во тмѣ, во лжи истину...»¹⁸⁷

Філософ визнавав сутність пізнаваною. Хоч сутність захована від нашого погляду і є якоюсь таємницею, але, за словами мислителя, «всякая тайна имѣет свою обличительную тѣнь»¹⁸⁸. Він вважав, як вже відзначалось, що сутність «печатаи слѣды свои по пустому веществу»¹⁸⁹, які є стежками, що ведуть думку людини до захованої нематеріальної сутності.

Разом з тим Сковорода уявляв процес пізнання і як перехід від матерії до форми. Він вважав, що нематеріальні форми виявляють себе в матерії різними знаками і тому можуть бути пізнані. Філософ писав: «Во великом и в малом мырѣ вещественный вид дает знать о утаѣнных под ним формах, или вѣчных образах»¹⁹⁰. Перехід у процесі пізнання від матерії до форми він образно називав переходом думки людини від «смерти в живот»¹⁹¹.

Сковорода вважав, що кінцевою метою пізнання повинно бути розкриття нематеріальної сутності, тому матеріалістично-сенсуалістичні елементи його філософії не могли стати основою теорії пізнання. У ній мислитель виступав в основному як раціоналіст.

Сковорода вважав, що вихідним началом у процесі пізнання навколишнього світу повинна стати сама людина, а її розум — основним знаряддям пізнання. Виходячи із того, що людина є ключем до розгадки таємниці світобудови, філософ твердив, що шлях до пізнання зовнішнього світу

¹⁸⁵ Григорій Сковорода, т. I, стор. 424.

¹⁸⁶ Там же, т. II, стор. 329.

¹⁸⁷ Там же, т. I, стор. 382.

¹⁸⁸ Там же, стор. 344.

¹⁸⁹ Там же, стор. 245.

¹⁹⁰ Там же, стор. 539.

¹⁹¹ Там же, стор. 540.

лежить через самопізнання. «Если хотим измѣрить небо, землю и моря,— писал мыслитель,— должны, во-первых, измѣрить самих себе... собственно нашею мѣрою. А если наша, внутри нас, мѣры не сыщем, то чемъ измѣрить можем?.. Может ли слѣп в домѣ своем быть прозорливым на рынкѣ?... Может ли усмотрѣть голову и силу ея, не сыскав и не уразумѣв своя в самом себѣ?»¹⁹² Проблемі самопізнання мыслитель повністю присвятив свої ранні філософські твори «Наркісс», «Асхань». Нарцис — це юнак, який заглибився у пізнання самого себе. Філософ писав: «Наркісс нарицается нѣкій цвѣт и нѣкій юноша. Наркісс — юноша, в зеркалѣ прозрачных вод при источникѣ взирающій сам на себе и влюбившійся смертно в самого себе... Наркісов образ благовѣстит сіе: «Узнай себе!»¹⁹³

Деякі дворянсько-буржуазні автори (Хаждеу, Зеленогорський, Ерн і інші) на основі лише зовнішньої подібності вимоги самопізнання у Сковороди і Сократа ототожнювали їх погляди і називали Сковороду російським Сократом. Безпідставними є також спроби Чижевського приписати Сковороді запозичення ідеї самопізнання у німецьких містиків.

Розглядаючи історію вимоги «Пізнай самого себе!», філософ зазначав, що вона була дуже поширеною і висувалась ще в глибокій давнині мислителями різних країн. «Предвѣнейшее слово есть сіе: «Узнай себе самого»,—писав Сковорода,— ...Думают, что начальник слова сего был древнѣйшій мудрец Фалис... Пишет Плутарх, что на Аполлоновом Делфійском храмѣ было написано: «Узнай себе». Древние египтяне слово сіе высоко почитали... В божественном мракѣ Мойсейских книг почти 20 раз находится сіе: «Воньми себѣ», «Внемли себѣ», и вмѣсто ключа ко всему предвручается то же, что «узнай себѣ»¹⁹⁴.

Сковорода виходив з того, що «*истина безначальна*»¹⁹⁵ і тому вважав, що суперечка про те, хто вперше висунув вимогу самопізнання, є безпредметною. Кожний мислитель і кожний народ може вважати вимогу самопізнання своєю, бо «кто что нашел и любит, тое своим ему быть может»¹⁹⁶. Для філософа істотним було питання про те, який зміст вкладає той чи інший мислитель у вимогу самопізнання.

¹⁹² Григорій Сковорода, т. I, стор. 41.

¹⁹³ Там же, стор. 27.

¹⁹⁴ Там же, стор. 316—318.

¹⁹⁵ Там же, стор. 316.

¹⁹⁶ Там же.

«И теперь оно всѣм во устах,— писав він,— но не многим во вкусѣ»¹⁹⁷.

Проблема самопізнання розглядалась і у філософських курсах передових професорів Київської академії у XVII—XVIII ст. Однак, висуваючи цю проблему, Сковорода, насамперед, виходив із своєї філософської концепції, в центрі якої була людина і її мрія про загальне щастя. У вимогу самопізнання він вклав свій оригінальний зміст і всебічно обгрунтував необхідність її висунення.

Слід рішуче підкреслити, що самопізнання у філософа не було самоціллю, воно не являло собою суб'єктивно-ідеалістичного копірвання у своєму «я», милування собою. Філософ вимагав, щоб людина пізнала себе і навколишній світ, щоб самопізнання стало необхідною умовою усвідомлення людиною своєї ролі у природі і суспільстві. Ось чому філософ розрізняв у самопізнанні дві сторони — теоретичну та суспільно-практичну.

Необхідність самопізнання Сковорода обгрунтовував насамперед тим, що людина, з його точки зору, онтологічно є мікрокосмом. Із цього логічно випливав гносеологічний висновок: «Пізнай самого себе!» У Сковороди самопізнання і пізнання зовнішнього світу — це єдиний процес пізнання. Через самопізнання він ішов до пізнання зовнішнього світу.

Самопізнання, далі, необхідне для того, щоб людина «знайшла себе» як мисляча істота, що відрізняється від тваринного світу. Філософ писав: «Да и чем разнится от скотов и звѣрей человек, не узнавший себе?»¹⁹⁸ Про людину, яка не пізнала себе, можна сказати, що вона втратила себе. У творі «Наркісс» він писав: «А не разумѣть себе самага, слово в слово, одно и то же есть, как и потеряют себе самага... Итак, познать себе самага, и сыскать себе самага, и найти человека — все сіе одно значит»¹⁹⁹.

Самопізнання у Сковороди спрямоване на розкриття людиною своєї сутності — божественного начала, — пізнавши яку вона стає істинною людиною. Філософ твердив, що в результаті самопізнання відбувається ніби друге народження людини. Самопізнання перетворює людину із раба своїх пристрастей у духовно вільну людину. «Бренный

¹⁹⁷ Григорій Сковорода, т. I, стор. 316.

¹⁹⁸ Там же, стор. 114.

¹⁹⁹ Там же, стор. 32.

кумир обмежений, заключаем тїснотою,— писав він.— Ду-ховний же *человѣк* есть свободен. В высоту, в глубину, в широту лїтаєт безпредѣлно. Не мѣшають ему ни горы, ни рѣки, ни моря, ни пустыни. Провидитъ отдаленное, прозираєт сокровенное, заглядаєт в преждебывшее, приникаєт в будущее»²⁰⁰. Духовну людину мислитель називав «шумящим бурным духом»²⁰¹.

У вимозі самопізнання знайшов своє вираження глибокий гуманізм українського філософа, його тверде переконання в тому, що в кожній людині заховані можливості її духовного розвитку, можливість стати морально чистою і мужньою людиною, яка успішно долає усі життєві труднощі на шляху до загального щастя.

Маркс і Енгельс зазначали, що вимога самопізнання була широко розповсюджена в XVIII ст. Розкриваючи причину цього явища, вони писали: «Вісімнадцяте століття було століттям об'єднання, збирання людства, роздробленого і роз'єданого християнством; це був передостанній крок на шляху до самопізнання і самовизволення людства, але саме як передостанній він був ще однобічним, не міг вийти з рамок суперечності»²⁰².

У наведеному вище висловлюванні класиків марксизму міститься цінна методологічна вказівка на те, що причини, які, в кінцевому підсумку, зумовили поширення у XVIII ст. ідеї самопізнання, кореняться у соціальній дійсності. У Сковороди вимога самопізнання об'єктивно відбивала процес формування українського народу як нації, визрівання його національної самосвідомості, все міцніючі зв'язки і дружбу з братерським російським народом у боротьбі проти спільного ворога — царизму і поміщиків.

Проголосивши розум основним знаряддям пізнання, філософ радив: «Непрестанно думай, щоб узнать себе»²⁰³. Він не сумнівався в тому, що якщо людина буде «вникати кріпко всередину себе», і якщо вона навчиться «собирать расточение мыслей своих и обращать в себя», то вона пізнає себе. Але в той же час мислитель виступав проти схоластичних хитромудрощів і радив не поспішати з висновками. «Не будьте наглы (поспішними.—*М. Р.*),— писав він,— испытуй-

²⁰⁰ Там же, стор. 418.

²⁰¹ Там же, стор. 419.

²⁰² К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. I, стор. 559.

²⁰³ Григорій Сковорода, т. I, стор. 108.

те все опасно. Не полагайтесь на ваших мыслей паутину»²⁰⁴. Сковорода радив випробувати «опасно всякое слово»²⁰⁵.

Самопізнання в українського філософа не зводиться до самоспостереження. Він вимагав користуватися «книгою життя людей», узагальнювати факти, перевіряти чуттєві дані. Сковорода дав образну характеристику процесу пізнання в таких словах: «Иди, [стучи] ступай в двери, мети хорошенько дом. Рый в нем. Перебирай все. Вывѣдывай закаулки. Вышупывай всѣ потайники, испытывай, прислушивайся — сіе-то есть премудрѣйшее и вселюбезнѣшее любопытство и сладчайшее»²⁰⁶.

Всупереч схоластам, які заперечували роль досвіду у процесі пізнання, Сковорода говорив про необхідність встановлення зв'язку між мисленням і досвідом. Щоправда, філософ не зміг науково розв'язати цього питання (не було ще необхідних соціальних умов, та і рівень наукових знань був недостатнім), але в його міркуваннях про роль досвіду в процесі пізнання є глибокі думки і цікаві окремі положення.

В байці Сковороди про двох подорожніх — безногого і сліпого — проводиться думка про необхідність союзу між почуттям і розумом, досвідом і мисленням²⁰⁷. Сюжет цієї байки такий. Два брати після тривалої відсутності повертаються додому. Під час мандрів по різних країнах один брат втратив ноги й руки, а другий — осліп. Діставшись різними шляхами після великих поневірянь додому, вони ніяк не могли подолати останню перешкоду — піднятися в розташований на високій горі замок Миргород, в якому жив їх батько Ураній. Втративши надію досягти завітної мети, вони несподівано зустрілися. Довідавшись про те, що вони рідні брати і обидва повертаються додому, вони дуже зраділи зустрічі і, порадившись, вирішили разом піднятися в замок. Сліпий взяв на свої плечі безногого і під керівництвом «освіченого» (зрячого) вони щасливо досягли замка. Філософ дав братам характерні імена. Безногого, але «освіченого» він назвав Обсерватором, а сліпого — Практиком. Так Сковорода в образній формі виразив глибоку і прогресивну думку, що не освітлений мисленням

²⁰⁴ Григорій Сковорода, т. I, стор. 273.

²⁰⁵ Там же, стор. 34.

²⁰⁶ Там же, стор. 108.

²⁰⁷ Див.: там же, стор. 210—211.

життєвий досвід є сліпим, а не пов'язана з ним думка є безсилою і безплідною.

Сковорода висловив матеріалістичну думку про досвідне походження наших знань, наук і мистецтв. Він писав: «Опыт есть отец искуству, вѣдѣнню (знанню. — М. Р.) и привычѣ. Отсюда родилися всѣ науки, и книги и хитрости»²⁰⁸. В той же час, однак, він твердив, що наука може лише удосконалювати те, що вже дано природою, бо «наука есть практика и привычка и есть дочь натуры»²⁰⁹. Розв'язуючи таким чином це питання, філософ явно переоцінював природу. Він твердив, що «природа превосходит науку», що вона «самый лучший учитель»²¹⁰ і «начальница всѣх наук и художеств»²¹¹.

Те, що мислитель однобічно підкреслював залежність науки від природи і не вказував на можливість використання суспільством науки для перетворення природи, було зумовлено соціальними причинами і слабим розвитком науки того часу. Такі категоричні висловлювання Сковороди про залежність науки від природи, які ми навели вище, можна до певної міри пояснити також і тим, що, говорячи про науку, він мав на увазі не систему наукових знань, а лише практичне використання деяких технічних засобів.

У судженнях Сковороди про процес пізнання є елементи діалектики. Він виходив із того, що істина не дана у готовому вигляді і не є монополією якоїсь епохи, релігії, народу чи окремої особи. Філософ писав: «Высокомудрствовать — значит, будто в наш вѣк родилась истинная премудрость, незнаемая древним вѣкам и нашим предкам»²¹². Він розглядав пізнання істини як процес потенційно невичерпний і твердив, що «истина безначальна»²¹³.

Мислитель вважав, що істина розкривається поступово і що кожна епоха і народ вносять у пізнання істини свій вклад. У вірші «Разговор о премудрости» він розвиває думку, що в пізнання істини внесли свій вклад як християнські, так і нехристиянські народи. Володіли мудрістю і пізнавали істину греки, римляни, китайці, росіяни та

²⁰⁸ Григорій Сковорода, т. II, стор. 122.

²⁰⁹ Там же, т. I, стор. 350.

²¹⁰ Там же, стор. 363.

²¹¹ Там же, стор. 370.

²¹² Там же, стор. 273.

²¹³ Там же, стор. 316.

інші народи, тільки мудрість називалась у них різними іменами²¹⁴.

Сковорода заперечував можливість володіння людьми істиною в останній інстанції. Філософ вважав, що якби люди почали думати, що вони оволоділи остаточною істиною, то допитливий людський розум впаде би у нудьгу і тугу. «Искать и удивляться,— писав він,— значит то же. Сие движение веселит и оживляет душу, как стремление текущую по камнях воду. Но при полном открытии всего-на-всего ищезает удивление. Тогда слабѣет аппетит и приходит насыщѣние, потом скука и уныніе»²¹⁵.

Однак мислитель був впевнений, що людству не загрожує небезпека припинення постійного шукання, тому що думка за своєю природою активна і ніколи не може потрапити у стан спокою. За словами філософа, думка «никогда не почивает..., движение свое прекратит... никак не сродна ни на одно мгновение и продолжает равномолнїное свое летанье стремление чрез неограниченные вѣчности, миллионы безконечны... не угасив, но пуше распалив свою жажду...»²¹⁶.

Сковорода вважав, що результати пізнавальної діяльності людини можуть фіксуватися у мові, а також за допомогою символів та інших засобів.

Філософ зазначав, що прагнення деяких мислителів використати символи та інші зображувальні засоби для художнього втілення своїх філософських ідей бере свій початок у старовині і що це зумовило образну мову і своєрідний стиль їх творів. «Сей забавный и фигурный род писаний,— вказував Сковорода,— был домашний самым лучшим древним любомудрцам... Истина острому их взору не издали болванѣла так, как подлым (простым.— М. Р.) умам, но ясно, как в зеркалѣ представлялась, а они, увидѣв живо живой ея образ, уподобили оную различным тлѣнным фигурам... Отсюда родились hieroglyphica, emblemata, simbola, таинства, притчи, басни, подобия, пословицы... И не дивно, что Сократ... избрал *езоповы басни*»²¹⁷ *.

У наведеному висловлюванні Сковороди ясно виражені його погляди на походження символів, алегорій та інших

²¹⁴ Див.: Григорій Сковорода, т. II, стор. 84

²¹⁵ Там же, т. I, стор. 400.

²¹⁶ Там же, стор. 238—239.

²¹⁷ Там же, т. II, стор. 102.

* Ієрогліфіка, емблематика, символіка (лат.)

художніх засобів. У філософа «фігурний род» вираження абстрактних ідей нічого ірраціонального, містичного у собі не містить. Усі перераховані ним зображувальні засоби мають раціональну основу. Цим «забавним і фігурним родом» часто користувався і наш мислитель, в чому він признавався у процитованому вже листі до П. Ф. Панкова²¹⁸.

Обґрунтовуючи використання «фігурного» способу для вираження своїх філософських ідей, Сковорода посилався на стародавніх мислителів. Але, як це добре видно із згаданого листа до П. Ф. Панкова, цей спосіб філософ фактично запозичив із народної творчості, яка вплинула на постановку ним деяких філософських проблем, у тому числі і проблеми пізнання.

У творах Сковороди ми знаходимо цікаві думки про те, що наука повинна бути пов'язана з життям, з практикою, що знання, відірвані від життя, не лише не приносять користі, але й просто шкідливі. «Наука и привычка,— писав він,— есть то же. Она не в знаніи живет, но в дѣлании. Вѣдѣніе без дѣла есть мученіем, а дѣло без природы. Вот чем разнится scientia et doctrina (знаніе и наука)»²¹⁹. Філософ твердив, що «во всѣх науках и художествах плодом есть правильная практика»²²⁰ і що «древо от плодов познается»²²¹.

Але в тих суспільних умовах філософ не міг піднятися до розуміння справжнього зв'язку між теорією і практикою, до розуміння практики як критерію істини. Такий зв'язок міг бути встановлений лише на діалектико-матеріалістичній основі. Та й саму практику він розумів вузько, зводячи її до нагромадження людьми деяких практичних навичок і обмеженого експерименту. Разом з тим практика, обмежена сферою повсякденної діяльності людини і не збагачена досвідом виробничої діяльності і класової боротьби колективу, не є суспільною практикою і тому не може бути науковим критерієм істини.

Оскільки пізнання у Сковороди спрямоване на розкриття сутності, якою виступає божественна натура, воно в той же час є і богопізнанням. Більше того, він вважав пізнання бога началом усякого знання. «Начало премудрости,— писав мислитель,— разумѣти господа... Главнѣйшій и начал-

²¹⁸ Див.: там же, стор. 101—103.

²¹⁹ Там же, стор. 113.

²²⁰ Там же, т. I, стор. 353.

²²¹ Там же, т. II, стор. 105.

нѣйшій премудрости пункт есть знание о божѣ... Итак, если хочешь что-либо познать и уразумѣть, должно прежде взыйти на гору вѣдѣнія божія» ²²².

Злиття у Сковороди процесу пізнання з богопізнанням викликало ототожнення ним істини і бога. «Бог и истина,— писав він,— одно» ²²³. Однак, обожена істина у нього пізнається розумом, а не шляхом містичної інтуїції. Слово «віра», що часто зустрічається у творах українського філософа, як буде показано далі, не означає способу містичного злиття людини із божеством.

Проте, необхідно зазначити, що у творах філософа зустрічаються окремі висловлювання, які можна витлумачити як відхід від принципу раціоналізму. Так, у творі «Діалог, или разглагол о древнем мірѣ» ми знаходимо такі рядки: «Не любопытствуй. Не все то ложное, что младенческим умам не вмѣстное. Если не понимаешь, обуздай разум твой в послушаніе и вѣруй Петру святому» ²²⁴.

Наявні в окремих висловлюваннях Сковороди деякі елементи містики суперечать принципам його теорії пізнання. Вони не змінюють її основного раціоналістичного характеру і не можуть служити підставою для зарахування його в розряд містиків.

Якщо оцінювати теорію пізнання Сковороди в цілому, то необхідно насамперед відзначити її антисхоластичну, антицерковну спрямованість і наявність у ній сильної матеріалістичної тенденції, яка виявилась у відкиданні містико-релігійної теорії «божественного одкровення», у критиці сліпої віри в авторитети; в тому, що філософ підкреслював певну роль чуттєвих даних і досвіду у пізнанні та ін. Велике теоретичне значення мали його судження про принципovu можливість пізнання світу, про нескінченність процесу пізнання, про невичерпність істини та ін.

Разом з тим слід зазначити й історичну обмеженість теорії пізнання Сковороди: ототожнення процесу пізнання із богопізнанням, тенденція до применшення значення явища, елементи містики та ін.

Проте вказані недоліки теорії пізнання Сковороди пояснюються умовами свого часу і не відкидають її прогресивного значення.

²²² Григорій Сковорода, т. I, стор. 63.

²²³ Там же, стор. 87.

²²⁴ Там же, стор. 190.

Незважаючи на вказані недоліки, теорія пізнання Сковороди відіграла прогресивну роль. Вона стала важливим кроком у розробці питань гносеології передовою філософською думкою на Україні.



Мабуть жодна сторона філософії Сковороди не зазнавала такого грубого перекручення, як його теорія пізнання. Ще перші біографи наклеїли на нього ярлик містика. Так, наприклад, Гес де-Кальве безпідставно твердив, що мислитель «був схильний до містики. Багата уява вела його нерідко до нестями і робила частково марновірцем»²²⁵. І. Срезнівський, не наводячи яких-небудь доказів, також твердив, що «розум Сковороди... спочатку бадьорий, грайливий... мало-по-малу ставав важчим, примхливим, незалежнішим, дикішим і, нарешті, занурився в темну безодню містицизму»²²⁶. Не уникнув цієї помилки і Г. П. Данилевський, який в своїй монографії також твердив, що Сковорода був містиком і що «всі його твори написані під впливом школи містиків»²²⁷.

Слідом за згаданими авторами праць про Сковороду майже всі дворянсько-буржуазні дослідники, не наводячи жодних аргументів, повторювали версію про містицизм українського філософа, і тому недивно, що за ним закріпилося ім'я містика.

В. Ерн першим намагався підвести теоретичну базу під так званий містицизм українського мислителя. У своїй монографії він писав: «Світогляд Сковороди *у своїх основах символічний і носить цілком внутрішній характер*»²²⁸. Він також твердив, що у «Сковороди..., як у Платона, *мова символів має самодостатнє значення. Ні на жодну іншу мову її перекласти не можна*»²²⁹. Далі Ерн намагався до-

²²⁵ Гес де-Кальве и И. Вернет. Сковорода. Украинский философ. «Украинский вестник», ч. VI, стор. 113.

²²⁶ Отрывки из записок о старце Григории Сковороде, украинском философе. «Утренняя звезда», стор. 69.

²²⁷ Г. П. Данилевский. Сковорода — украинский деятель XVIII века. «Украинская старина», стор. 13.

²²⁸ В. Эрн. Г. С. Сковорода. Жизнь и учение, стор. 234.

²²⁹ Там же, стор. 224.

вести, що філософ нібито «рішуче відмовився від раціоналістичного принципу *схеми* в ім'я надрозсудкового «логічного» начала: *символу*»²³⁰.

Для того, щоб перетворити раціоналіста Сковороду в містика, Ерн перекутив у душі платонізму характер тих символів, якими український філософ користувався в своїх творах. Символізм, як спосіб викладу мислителем своїх філософських ідей, Ерн намагався представити як символізм самого мислення Сковороди, а символу він надав онтологічного значення. Таким чином, «докази» Ерна зовсім нічого не доводять. Проте вони розкривають ті порочні методи, якими він користувався.

На «докази» Ерна про містицизм нашого мислителя спираються автори з табору українських націоналістів та білоемігрантів. Так, відомий уже нам Д. Чижевський писав: «Філософський стиль Сковороди — це своєрідний поворот філософського думання від форми мислення в поняттях до якоїсь первісної форми мислення — до мислення в образах та через образи. Він повертається від термінологічного вжитку слів до символічного їх ужитку»²³¹. Д. Чижевський далі твердив, що «символічне мислення має внутрішнє споріднення з містичним переживанням» і що «містика нового часу нерозривно пов'язана з символічним мисленням». Ці вишукування потрібні були Д. Чижевському для того, щоб встановити вплив німецької містики на українського філософа. «У Сковороди, — писав Д. Чижевський, — сполучуються, без сумніву, обидві традиції містичної інтерпретації: святоотцівська та містика нового часу»²³².

У своєму прагненні принизити значення філософії Сковороди фальсифікатор Д. Чижевський дійшов до того, що заперечував наявність у мислителя своєї теорії пізнання. Цей «дослідник» твердить, ніби те, що вважається теорією пізнання українського філософа, зводиться до «традиції отців церкви, Філона, містиків»²³³ і що Сковорода оперує «насамперед платонівсько-біблейськими символами пізнання». Д. Чижевський зводив наклеп на Сковороду, твердячи, що філософ нібито розглядав пізнання як пригадування, тобто визнавав вчення Платона про природженість знань. Д. Чижевський прийшов до висновку, що пізнання Сково-

²³⁰ В. Эрн. Г. С. Сковорода. Жизнь и учение, стор. 233.

²³¹ Д. Чижевський. Філософія Г. С. Сковороди, стор. 26.

²³² Там же, стор. 57.

²³³ Там же, стор. 130.

роди «переходить безпосередньо... в містику»²³⁴. На думку Д. Чижевського, твори Сковороди не лише відбивають його містичні погляди і прагнення, але й виражають його власні містичні переживання.

Усталений серед дворянсько-буржуазних дослідників погляд на Сковороду як на містика повністю поділяє реакційний історик філософії М. О. Лоський. При цьому він вважає, що філософ «спирався головним чином на біблію, але використовував деякі неоплатонічні теорії Філона..., отців церкви та німецьких містиків»²³⁵.

Із оцінкою українського філософа як символіста і містика погоджується і професор богослов'я білоемігрант В. Зеньковський. Цей фальсифікатор історії російської філософської думки вважає, що у Сковороди віра і розум нібито знаходяться «у внутрішній рівновазі» і що він «містик в кращому розумінні цього слова, але й розум його у вільному натхненні не знає жодних утисків, і йому властиві часто риси раціоналізму»²³⁶.

В. Зеньковський розходить з іншими фальсифікаторами лише у питанні про те, впливу яких містиків слід шукати в філософії українського мислителя. Д. Чижевський, як ми бачили, ставить Сковороду в залежність від німецьких містиків. В. Зеньковський щодо цього має свою думку. «І якщо зближувати Сковороду з містиками,— писав він,— то не з західними (хоч, наприклад, з Ан. Силезієм є у нього надзвичайна подібність), а із східними»²³⁷. Слід, однак, зазначити, що В. Зеньковський у цьому не був оригінальним. Він просто повторив те, що задовго до нього, як зазначалося, було сказано його «братами во Христі» Н. Стеллецьким, А. Лебедевим, М. Краснюком та іншими церковниками та теологами.

Серед нечисленних авторів праць про Сковороду дорядняського періоду, які виступали проти того, щоб на філософа наклеювати ярлик містика, і відстоювали раціоналістичний характер його теорії пізнання, треба в першу чергу назвати буржуазного вченого демократичного напрямку О. Я. Єфименко. У своїй праці «Особа Г. С. Сковороди як мислителя», присвяченій аналізу філософії Сковороди,

²³⁴ Там же, стор. 133.

²³⁵ Н. О. Лоський. История русской философии, стор. 8.

²³⁶ В. В. Зеньковский. История русской философии, т. I, стор. 56.

²³⁷ Там же, стор. 60.

О. Я. Єфименко писала: «Сковороду ніяк не можна назвати містиком, а твори його написані хоч і своєрідною, але по своєму прекрасною, сильною і стислою мовою» ²³⁸. Вона відстоювала ту думку, що український філософ був раціоналістом.



При висвітленні основних принципів філософії Сковороди ми в тій чи іншій мірі вже торкалися його методу. Мислитель, як було вияснено, дотримувався в цілому метафізичного методу, хоч у нього були елементи діалектики (в постановці проблеми про природу, як причину самої себе, конечності і безконечності простору, в підході до пізнання істини, як потенціально невичерпного процесу та ін.).

Філософ виходив із того, що як природі і суспільному життю, так і окремим предметам та явищам властиві суперечності, які він називав незгідностями. Він поділяв незгідності за характером і ступенем їх різниці. Своє розуміння характеру незгідності Сковорода виклав у байці «Соловей, жайворонок и дрозд».

Мислитель твердив, що соловей і жайворонок між собою рівні в тому розумінні, що вони обидва є птахами. Але між ними існує й відмінність: соловей любить жити в саду, а жайворонок — у полі. Різниця між солов'єм і жайворонком виявляється лише в способі життя. Сковорода називає цю різницю грецькими термінами «разностность или противоустрастие». В іншому ж між солов'єм і жайворонком, за словами філософа, існує подібність, для означення якої він також вживав грецькі терміни «равносность или сострастие» або «равная сносность». Філософ вважав, що така незгідність не є перешкодою для встановлення між ними дружби і що це добре передано у старогрецькому прислів'ї: «Подібного до подібного веде бог».

Інший характер має незгідність між жайворонком, дроздом і солов'єм, з одного боку, яструбом і нетопирем, з іншого. Такий же характер має незгідність між конем і ведмедем, собакою та вовком. Філософ писав: «И как нельзя коня с медведем, а собаку с волком припрягти к коляскѣ, так не можно, чтоб не оторвалось ветхое сукно, пришитое к свѣжому, а гнилая доска приклеена к новой» ²³⁹.

²³⁸ «Вопросы философии и психологии», кн. 5 (25), 1894, стор. 421.

²³⁹ Григорій Сковорода, т. II, стор. 146.

Незгідності, що характеризуються найбільшою різницею і виникають тоді, коли предмети і явища роздвоюються на протилежності, Сковорода назвав супротивними. За філософом, весь світ складається «из противных натур: из лукавыя и добрыя, тлѣнныя и нетлѣнныя, из глада и сытости, из плача и радости»²⁴⁰.

Мислитель твердив, що протилежності взаємозв'язані і одна без одної існувати не можуть. Ні в природі, ні в суспільному житті чистих предметів не існує, позитивне завжди пов'язано з негативним. Він писав: «Не сыщеш дня без тмы и свѣта, а года без зимы и теплоты. Не найдеш и состоянія, чтоб оное из горести и сладости не было смѣшенное. Так весь мір стоит. Противное противоположному способствует. Сладость есть наградою горести, но горестъ — мати сладости. Кто хочет пожинать сладость, да любит прежде горестъ: и уродится сладость»²⁴¹.

Сковорода підкреслював, що протилежності існують у єдності. Однак, як це ми добре бачили на прикладі розв'язання ним проблеми співвідношення видимої і невидимої натур, єдність протилежностей у нього не доводиться до тотожності. Протилежності у нього пов'язані лише зовнішньо і виступають як дві половини одного цілого. Ця думка виражена філософом у таких словах: «Плач ведет к смѣху, а смѣх в плачѣ кроется. Приличный плач есть то же, что благовременный смѣх. Сии двѣ половинны составляют *едино*; так, как пишу — глад и сытость, зима и лѣто — плоды, тма и свѣт — день, смерть и живот — всякую тварь, добро и зло — нищету и богатство господь сотворил и слѣпил во *едино*»²⁴².

У Сковороди між протилежностями немає взаємопроникнення і взаємопереходу. Відношення між ними складаються за знайомою вже нам формулою: «без всякого смѣшенія, но и без раздѣленія». У філософа не було ще розуміння розвитку, як боротьби протилежностей, як якісної зміни, відмирання старого і виникнення нового. Протилежності виступають у нього, як назавжди відокремлені: «Если бог раздѣлил, — писав він, — тогда кто совокупит?»²⁴³ Та обставина, що протилежності існують без переходу одна в одну,

²⁴⁰ Там же, т. I, стор. 387.

²⁴¹ Там же, стор. 354.

²⁴² Там же, стор. 567—568.

²⁴³ Там же, т. II, стор. 146.

на думку Сковороди, дає людині можливість краще пізнати природу речей і робити для себе практичні висновки. Він писав: «Свѣт и тма, тлѣніе и вѣчность, вѣра и нечестіе — мір весь составляют и одно другому нужное. Кто тма — будь тмою, а сын свѣта — да будет свѣт. От плодов их познаете их» ²⁴⁴.

Мислитель розумів рух як круговорот, який добре виражаєлюбимий ним образ кільця, кола. Рух протилежностей, закінчуючи свій цикл розвитку, повертається до свого початку. Сковорода говорив: «...вѣнцу подобен вѣк: начало и конец в единой точкѣ заключаются. От зерна колос в зерно возвращается, от сѣмянн в сѣмя яблонь закрывается...» ²⁴⁵ У творі з характерною назвою «Кольцо» він писав: «Тогда все возвращается к безначальному концу, как кольцу и к безначальному началу» ²⁴⁶.

Разом з тим слід відзначити, що у творах Сковороди є місця, в яких виражено натяк на боротьбу протилежностей, висловлена догадка про перехід їх одна в одну. Так, наприклад, у цитованому вище творі «Кольцо» ми знаходимо такі рядки: «...непотребное, со временем портится в сердцѣ и гибнет, а новое прозябает. Сѣтся гніющее, возстает благовонное; сѣтся жесткое, возстает нѣжное, сѣтся горькое, возстает сладкое; сѣтся стихійное, возстает божіе; сѣтся несмысленное и глупое, воскреснет прекрасное и прозорливое» ²⁴⁷. Твердячи, що старе вмирає, породжуючи нове, яке зростає, що кожне явище перетворюється у свою протилежність, мислитель в даному випадку піднімається до широкого філософського узагальнення. Але окремі висловлювання, в яких передані ідеї діалектичного розвитку і які характеризують творчі пошуки мислителя, не міняють загального характеру його методу, який у своїй основі залишався метафізичним.

Деякі автори праць про Сковороду, яких аж ніяк не можна віднести до категорії об'єктивних дослідників, намагаються перетворити філософа у послідовника діалектики Платона. Першим, хто намагався довести вплив методу Платона на філософію Сковороди, був В. Петров. У цито-

²⁴⁴ Григорій Сковорода, т. II, стор. 124.

²⁴⁵ Там же, стор. 508.

²⁴⁶ Там же, т. I, стор. 286.

²⁴⁷ Там же, стор. 267.

ваній уже нами статті «До характеристики філософського світогляду Сковороди (вчення Сковороди про матерію)» В. Петров безпідставно твердив, що український філософ нібито йшов від Платона і в своїх творах користувався «методологічним принципом: «об'єднувати протилежності»²⁴⁸.

Зазначена вище стаття В. Петрова наштовхнула фальсифікатора Д. Чижевського на думку зробити спеціальні пошуки, щоб здобути додаткові «аргументи» для обґрунтування своєї неправильної тези про залежність українського мислителя від німецьких містиків. Спираючись на статтю В. Петрова і на власний «аналіз» творів Сковороди, Д. Чижевський намагається довести, що за своїм філософським методом він був діалектиком у платонівському розумінні цього слова. В статті «Філософський метод Сковороди» Д. Чижевський твердив, що метод українського філософа діалектичний, але «не в сучасному розумінні цього слова, а в тому традиційному, в якому цю назву вживали і Платон, і Плотін і Прокл»²⁴⁹.

Для того, щоб зробити із Сковороди діалектика в платонівському розумінні, Д. Чижевський препарував ті місця з творів мислителя, де говориться про суперечності у природі і суспільстві. Порівнявши потім сфальсифікований метод Сковороди з методом німецьких містиків, Чижевський «довів» їх тотожність і оголосив філософа одним із послідовників німецької містичної діалектики. У своїй монографії він писав: «Але якщо Сковорода (як між іншим і дехто з інших представників містичної діалектики...) не скрізь досягнув останньої глибини думки, то проте він хоче бути й є «діалектик», і лише як представника діалектичної містики ми можемо його зрозуміти»²⁵⁰.

В марних і неспроможних спробах Д. Чижевського будь-що перетворити Сковороду в послідовника німецької містичної діалектики з усією наочністю розкриваються справжня суть та призначення фальсифікації світогляду українського мислителя взагалі та його методу зокрема.

²⁴⁸ «Записки історично-філологічного відділу УАН», кн. XIII—XIV, стор. 33.

²⁴⁹ «Записки Наукового товариства ім. Шевченка», т. ХСІХ, 1930, стор. 146.

²⁵⁰ Д. Чижевський. Філософія Г. С. Сковороди, стор. 15.



Зробимо загальні висновки.

Не можна складну і суперечливу філософію Сковороди втиснути в готову схему і дати їй однозначну характеристику. При такому спрощеному підході до філософії українського мислителя не виявляються особливості його ідейного розвитку, його творчих пошуків, а при аналізі розв'язання ним теоретичних проблем не враховуються соціальні умови і досягнутий на той час рівень розвитку наукової та філософської думки.

Філософія Сковороди, очищена від перекручень її дворянсько-буржуазними дослідниками, сучасними реакційними істориками філософії і буржуазно-націоналістичними фальсифікаторами, постає як оригінальна система поглядів, спрямована проти схоластики.

У створенні своєї філософії Сковорода йшов від «книги життя». Вузловим пунктом його філософії є людина з її боротьбою за земне щастя. Метою філософії мислитель бачив у тому, щоб визначити місце людини в навколишньому реальному світі, розкрити зміст справжнього щастя і вказати шляхи його досягнення.

Сковорода був продовжувачем прогресивних традицій передових мислителів Київської академії XVII—XVIII століть. В основі його теорії «двох натур» лежить ідея єдності природи. Філософ першим на Україні поставив проблему саморуху природи, хоч і не зміг її правильно розв'язати.

Сковорода визнавав матерію вічною, нестворюваною і незнищуваною, але тому, що у нього ще не було виробленого поняття діяльної субстанції, він не зміг піднятися до матеріалізму. Постулюючи існування невидимої натури як активного духовного начала, яке надає руху пасивній матерії, філософ тим самим приходив до ідеалізму.

У розв'язанні основного питання філософії Сковорода загалом йшов шляхом пантеїстичного примирення протилежності духу і матерії. Для мислителя характерне прагнення побороти дуалізм, який впливав із визнання ним існування двох вічних натур, і провести моністичну точку зору в пантеїстичній формі.

Характерною рисою філософії Сковороди було поєднання об'єктивного ідеалізму з матеріалістичною тенденцією, яка різко посилилася в 70—90-х роках, що було пов'язано

з розгортанням ним у цей період критики християнської ортодоксії. Матеріалістична тенденція виявилася у запереченні ідеї творення богом світу із нічого, у визнанні вічності світу і постійності його законів, які виключають появу «чудес», у відстоюванні ідеї безконечності світу у просторі і часі та ін.

Теорія пізнання Сковороди, будучи в основі своїй раціоналістичною, містила елементи сенсуалізму та емпіризму і в багатьох відношеннях протистояла релігійно-містичним теоріям пізнання.

Український мислитель розробляв важливі філософські проблеми (матерія і форма, сутність і явище та ін.). Усі теоретичні проблеми філософ розглядав як в плані онтологічному, так і в гносеологічному.

Сковорода відстоював передові наукові теорії свого часу: геліоцентричну систему Коперника, ідеї про множинність світів та їх можливу заселеність та інші.

Філософський метод українського мислителя був у цілому метафізичним, але в його філософії були елементи діалектики.

Антисхоластична за своєю суттю філософія Сковороди відбила в собі суперечності епохи, в якій жив і творив мислитель. У ній поряд з провідними прогресивними ідеями зберігаються непереборені ще повністю філософом релігійно-ідеалістичні уявлення в розумінні матерії та форм її існування.

Розвиток філософії Сковороди йшов від ідеалізму до матеріалізму. Але історичні умови того часу, особливості його ідейного розвитку не сприяли його переходу на позиції матеріалізму. В силу цих причин він не зміг у повній мірі вирішити назріле на Україні завдання — повного звільнення філософії від опіки теології.

Проте своєю боротьбою проти схоластики та розробкою ряду актуальних на той час філософських проблем Сковорода підготовляв ґрунт для перемоги матеріалізму в філософській думці на Україні та повного звільнення її від теології.

СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНІ
ТА СОЦІОЛОГІЧНІ ПОГЛЯДИ
Г. С. СКОВОРОДИ

Суспільно-політичні та соціологічні погляди Сковороди органічно пов'язані з його теоретичною філософією і в багатьох відношеннях являють собою суспільно-практичні висновки, які випливають із теорії пізнання. Єдність теоретичної та соціальної філософії у Сковороди базується на тому, що в центрі його світогляду стояла людина і її боротьба за загальне щастя і тому, як уже зазначалося, він розробляв такі питання теоретичної філософії, які були пов'язані з проблемою суспільного розвитку.

1. ПРОСВІТИТЕЛЬ-ДЕМОКРАТ І ГУМАНІСТ

Серед дворянсько-буржуазних авторів був дуже поширений погляд на Сковороду як філософа, який добровільно ізолював себе від суспільства, мислителя з антигромадськими поглядами і настроями, якому була зовсім байдужа доля закріпаченого селянства, життя та інтереси простого народу. У їх писаннях філософ виглядав як юродивий диак, мандруючий старець, безнадійний фантазер і непристосований для будь-яких практичних справ самотник. Із творів філософа, в яких ставились назрілі проблеми суспільного розвитку, вони намагались витравити будь-який соціальний зміст.

Перші біографи Г. С. Сковороди Гес де-Кальве, І. Вернет, О. Хаждеу та інші не вірили в творчі здібності українського народу, погано знали його життя та історію культу-

ри, а тому не могли правильно зрозуміти причини появи на громадському полі діяльності постаті Сковороди, визначити джерела його творчості та дати правильну оцінку його соціальної філософії та культурної діяльності. Так, наприклад, Гес де-Кальве безпідставно твердив, що «Сковорода залишився один і був схожий на кільце, викинуте із ланцюга людства»¹.

Думка про повну самотність філософа, про відсутність у нього зв'язку з навколишнім середовищем, яке нібито за своїм неучтвом не розуміло і не поділяло його ідей, найяскравіше висловив відомий нам О. Хаждеу. Образно порівнюючи філософа із горою, що стоїть самотньо серед степу, О. Хаждеу писав: «Як самотня гора в степу, так стояв у свій час Сковорода на Русі сам-на-сам на високій самоті: і не було жодного звуку у відповідь, жодного живого збудження, жодного удару пульсу в Російському світі знань, який би дружно затріпотів йому назустріч»².

Наклепницькі твердження перших біографів про самотність Сковороди, про самоусунення його від будь-якої громадської діяльності, про те, що філософ нібито проповідував квієтизм, були підхоплені багатьма авторами із дворянсько-буржуазного табору.

Щоб витравити соціальний зміст філософії Сковороди і довести, що мислитель в результаті «боріння», яке він пережив у 60-х роках, нібито вирішив піти зі світу, В. Ерн на свій лад витлумачив твір «Сон». За Ерном, «цей сон дуже характерний: це не просто сон; це — *смысл* усієї боротьби Сковороди... Він... вирішив передусім залишитися *із самим собою*, оволодіти своїм «я» і *створити* собі таке життя, яке б цілком, у всіх своїх частинах *впливало* (тобто логічно витікало) із чистої ідеї його внутрішньої істоти»³. Ерн писав далі, що Сковорода «іде 44 роки відмовляючись від благ життя, не покуштувавши їх, щоб жити». Мислителя, який живе в самій гущі народу, Ерн перетворює у пустельника, у «філософа-дивака з бентежною і хаотичною душею», який замкнувся у своєму власному маленькому світику. Хіба це не пасквіль на філософа, який пішов із світу панівних класів, щоб залишитися з простим народом! Вигадки Ерна та інших дворянсько-буржуазних дослідни-

¹ «Украинский вестник» на 1817, ч. VI, стор. 111.

² «Телескоп», 1835, ч. XXVI, № 5—8, стор. 20.

³ В. Эрн. Г. С. Сковорода. Его жизнь и учение, стор. 98—99.

ків про розрив Сковороди з суспільством, про те, що він замкнувся у своєму «я» і не відгукувався на важливі події, виявляв байдужість до становища трудящих мас, на всі лади повторювались майже в усій дожовтневій літературі про українського філософа. Ці вигадки, на жаль, проникли і в післяжовтнєву літературу про Сковороду. Так, наприклад, П. Житецький твердив, що Сковорода «байдуже дивився на закріпачення селянства, що проходило на його очах»⁴.

Та найбільш разючим прикладом того, як далеко заходили у своїх домислах ті, що відстоювали тезу про залишення Сковородою світу, може служити стаття відомого нам В. Петрова. Цей автор намагався підвести теоретичну базу під твердження Ерна та інших про розрив філософа із суспільством. Він вигадав і приписав Сковороді так звану теорію «нероблення». Суть її полягає в тому, що Сковорода нібито заперечував суспільство, необхідність праці і проповідував теорію «нероблення» тому, що держава і всі громадські установлення так чи інакше стверджують і підтримують працю людей, а вона заважає їм заглибитися в себе і віддатися самопізнанню. В. Петров писав: «Розрив з суспільством — ось джерело сковородинської філософії»⁵. Саму філософію мислителя він кваліфікував як «систему послідовно проведеного антиутилітаризму»⁶. Теорію «нероблення» В. Петров намагався пов'язати із «відкритим» ним антиномізмом світогляду мислителя. Яку саме оцінку давав В. Петров філософу із позицій теорії «нероблення» добре видно із таких його слів: «Ми певні, що й для своєї доби Сковорода був людиною непридатна: філософ, мрійник, непрактичний химерник, людина без громадської думки, він був людиною антигромадських і антисоціальних настроїв, людина зайва і непотрібна для суспільства і не тільки непотрібна, але й навіть небезпечна в своїх думках, ледацтві й нікчемності»⁷. У наведеному уривку В. Петров дає «узагальнений» портрет Сковороди, створений лише із негативних рис, якими наділяли філософа при житті його вороги, а після смерті — дворянсько-буржуазні писаки. Тут що не слово, то брехня, прагнення принизити філософа, відірвати

⁴ П. Житецький. Енеїда Котляревського в зв'язку з оглядом української літератури XVIII в., К., 1919, стор. 38.

⁵ В. Петров. Теорія «нероблення» Гр. Сковороди. «Життя і революція», 1926, № 4, стор. 51.

⁶ Там же.

⁷ Там же, стор. 50.

його від рідного ґрунту, повністю закреслити його роль як громадського діяча.

Деякі буржуазно-націоналістичні фальсифікатори прагнуть ізолювати філософа від суспільства, від життя просто-го народу за допомогою його канонізації. Вони зображають Сковороду подвижником. Так, український націоналіст П. Куліш в уже згаданій поемі «Грицько Сковорода» писав:

Ти, Грицьку, справді був святий
Подвижник Серця чистоти...
Та *правди* жрець був й пророк ⁸.

А. Товкачевський, який повністю витравив соціальний зміст філософії українського мислителя і звів її до світо-відчуття, а його світоглядом оголосив релігію, також намагався перетворити Сковороду в небожителя. Він писав: «Ви-соко, під самі хмари, знісся Олімп; там далекий від людей і близький до бога, пробуває Сковорода, насолоджується спогляданням світової краси, вдивляється в задумливі очі Вічності, день і ніч складає хвалебні гімни всемогутній си-лі, що оживотворила собою і землю, і небо, і зорі, кожную рослину, кожний камінчик, найдрібнішу істоту» ⁹. А. Товкачевський, як бачимо, образно змалював філософа спогля-дачем світової краси, близьким до бога і безконечно дале-ким від мирської суєти.

Інші фальсифікатори із націоналістичного табору хоч і залишають Сковороду на «грішній» землі, але, перекру-чуючи його теорію самопізнання, намагаються представити філософа анахоретом, який зачинився у своєму «духовному монастирі» і повністю ізолював себе від суспільства. Так, наприклад, Д. Чижевський писав: «Правда — шлях Сково-роди не є шлях монастиря... Але Сковорода був «ченцем у світі» не в межах зовнішньої інституції, але в рамках «ду-ховного монастиря» ¹⁰.

Навіть такий вдумливий дослідник, як О. Я. Єфименко, не змогла відмовитися від усталеного в буржуазній історіо-графії погляду на українського мислителя як на самотника. У своїй статті «Філософ із народу» О. Я. Єфименко хоч і писала про те, що Сковорода вийшов із народу, але тверди-

⁸ П. А. Куліш. Сочинения и письма, т. 3, стор. 339.

⁹ А. Товкачевський. Філософія Г. С. Сковороди, К., 1913, стор. 27.

¹⁰ Д. Чижевський. Філософія Г. С. Сковороди, стор. 151.

ла, що він був далекий від народу і не справляв ніякого впливу на навколишню соціальну дійсність.

Г. С. Сковорода та його сучасник український філософ Я. Козельський були ідейно пов'язані з російськими просвітителями другої половини XVIII ст. М. М. Поповським, Д. С. Анічковим, С. Ю. Десницьким, А. М. Брянцевим, Д. І. Фонвізіним, М. І. Новиковим, І. А. Криловим та іншими і виступали разом з ними в боротьбі проти феодально-кріпосницьких порядків. Царизм і феодально-кріпосницький лад були гальмом на шляху суспільного прогресу не лише російського, але й інших народів царської Росії, і тому проблема прогресивного розвитку Росії стояла в центрі уваги всіх просвітителів XVIII і XIX ст. В. І. Ленін вказував, що «...в ту пору, коли писали просвітителі XVIII століття (яких загально визнана думка відносить до ватажків буржуазії), коли писали наші просвітителі від 40-х до 60-х років (XIX ст.— *М. Р.*), усі суспільні питання зводились до боротьби з кріпосним правом та його залишками»¹¹.

Характерною особливістю Сковороди як просвітителя, є те, що він у своїх творах виступав проти кріпосництва найчастіше не прямо, а опосередковано і користувався при цьому аргументами головним чином не економічного, а морального і частково політичного характеру.

В той час, коли на Україні і у всій Росії безроздільно панувала релігійна ідеологія, яка була опорою феодально-кріпосницького ладу, творча діяльність філософа, як уже зазначалося, розпочалася з критики християнської релігії. А «критика релігії — передумова всякої іншої критики»¹². Філософ мужньо підняв голос протесту проти духовних та світських феодалів, які, намагаючись утримати трудящі маси у стані духовної сплячки, жорстоко переслідували будь-який вияв критичної думки. Він кидав гнівні слова на адресу душителів вільної думки: «Весь мір спит... Да еще не так спит, как о праведникъ сказано: «Аще падет, не разбьется...» Спит глубоко, протянувшись, будто ушпыбен об нея. А наставники, пасушы Израиля, не только не пробуживают, но еще поглаживают: «Спи, не бойсь! Мѣсто хорошее, чево опасатся»¹³. Знаменно, що ці слова були сказані за два роки до Коліївщини.

¹¹ В. І. Ленін. Твори, т. 2, стор. 454—455.

¹² К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. I, стор. 384.

¹³ Григорій Сковорода, т. I, стор. 3.

Своє головне завдання філософ бачить у тому, щоб розбудити сплячих, допомогти простому народу усвідомити своє становище активної і творчої сили суспільства, піднятися на боротьбу за створення кращих умов життя. Основну роль у досягненні вказаної мети Сковорода відводив філософії.

Мислитель був відомий не лише як автор філософських трактатів і поетичних творів, але й як визначний громадський і культурний діяч. У своїх літературних творах та усних бесідах із простими людьми і тогочасною інтелігенцією він гостро критикував пороки сучасного йому суспільства. А та обставина, що Сковорода був мандрівним філософом, відкривала перед ним великі можливості для широкої просвітительської діяльності у народі. У рішучій відмові зайняти не раз пропонувані йому церковниками високі посади треба бачити не розрив філософа із суспільством, як це твердять буржуазні автори, а прагнення віддати всього себе безкорисливому служінню світу простих людей.

Сковорода розумів, що далеко не кожна освічена людина в ім'я служіння простому народу може відмовитись від особистого життя і погодиться терпіти нестатки, переносити труднощі. Він вважав, що такі люди не лише не є зайвими в суспільстві, але що без них воно не може нормально розвиватися. Їх роль у суспільному житті філософ розкрив в образній формі у байці «Оселка и нож». Основна ідея байки полягає в тому, щоб показати їх необхідність і роль як наставників, що допомагають людям набути знань і моральних якостей, потрібних їм для досягнення свого щастя. Ці люди, на його думку, повинні виконувати у суспільстві роль подібно тій, яку в побуті виконує брусок, призначений гострити ножі і мечі. Тому в байці на пропозицію стати ножем «оселка» відповіла: «Ставши ножом, никогда столько одна не перерѣжу, сколько всѣ те ножи и мечи, которые во всю жизнь мою переострю; а в *сие время на оселки очень скудно*»¹⁴ (курсив наш.— М. Р.). Сковорода вважав, що роль таких «брусків» у суспільстві покликані виконувати філософи. Натякаючи на те, що й сам він належить до тих людей, які своє покликання бачать у служінні простому народу, філософ писав: «Родятся и такие, что воинской службы и женитбы не хотят, дабы других свободнѣе по-

¹⁴ Там же, т. II, стор. 115.

ощрять к разумной честности, без которой всяка стать недѣйствителна»¹⁵.

Сковорода бачив, що сучасне йому суспільство розділяється на два табори, між якими існує суперечність. Табору багатих і знатних, який зосередив у своїх руках усі матеріальні і духовні багатства, протистоїть табір «бѣднячя, достатков не имущіх».

У соціальному конфлікті, який визначав розвиток тогочасного суспільного життя, Сковорода ще в ранній період своєї діяльності став на сторону бідних, про що прямо заявив: «А мой жребій с голяками»¹⁶. Філософ міцно стояв на цих позиціях. У своїх виступах він відстоював інтереси простого народу, захищаючи його права, честь і гідність.

Ми вже вказували, що твір «Сон» мислителя — це нищівний памфлет на сучасне суспільство, в якому «от царских чертогов» до «храмов божіих» всюди «сребролюбіе с кошельком таскается», процвітає цивілізоване людодство. У творі «Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни» філософ намалював яскраву картину паразитичного життя багатих і знатних, їх гонитву за чуттєвими насолодами. Сковорода яскраво показав, що багаті і знатні нероби, які живуть за рахунок пограбування бідного люду, намагаються всіма способами принести «радість» своєму серцю. Для цього вони дістають високі чини, вигадують різні напої страви, закуски для усолодження смаку, влаштовують безліч концертів, танців для веселощів, готують із приємним запахом спирти, порошки, помади, духи і таке інше. Перераховуючи засоби, якими багаті і знатні прагнуть «звеселити дух свій», Сковорода звинувачував панівні класи в тому, що їх «радість сердечна» дорого обходиться простому народу.

Філософ кидав на адресу панівних класів гнівні слова: «О, сколь великим весельем довольствуются знатные и достаток имѣющие в свѣтѣ персоны! В их-то домах радостью и удовольствием растворенной дух живет. О, сколь дорога ты, радость сердечная! За тебя царіе, князья и богатые нещетные тысячи платят; а мы, бѣднячье, достатков не имущіе, как бы от крупыц, с столов их падающих, питаемся»¹⁷. Характеризуючи життя верхівки сучасного йому суспільства,

¹⁵ Григорій Сковорода, т. II, стор. 115.

¹⁶ Там же, стор. 43.

¹⁷ Там же, т. I, стор. 207.

Сковорода писав: «Всюди панує злочин, розкіш і брудна похоть... Люди дбають тільки про те, щоб догождати шлункові і тлінній плоті» ¹⁸.

Життя тогочасного суспільства з його «вихром скорбей, напастей, бѣд» й повсюдним горем філософ образно називав «кипящим, как Чермное море». У творі «Благодарный Еродій» він дав яскраву характеристику цьому світу. «Мыр же есть море потопляющихся,— писав Сковорода,— страна моровою язвою прокаженных, ограда лютых львов, острог плѣнных, торжище блудников, удица сластолюбная, пещь, распаляющая похоти, пир бѣснующихся, лик и коровод пяно-сумозбродных...» ¹⁹

У своїх творах Сковорода не залишив без уваги жодної сторони сучасного йому суспільно-політичного ладу. Для засудження існуючих порядків мислитель використав усі жанри — філософські трактати, байки, пісні, вірші, притчі і т. д. Він широко користувався при цьому такими художніми засобами, як алегорії, метафори.

У вірші «Ой ты, птичко жолтобоко» Сковорода в алегоричній формі намалював картину сучасного йому суспільства, в якій поміщики подані в образі хижих яструбів. Виразно звучать слова поета, звернені до пташки, яка символізує кріпака:

Не клади гнѣзда высоко!
Клади на зеленой травкѣ,
На молоденькой муравкѣ.
От ястреб над головою
Висит, хочет ухватить,
Вашею живет он кровью
От, от! Кохти он острит ²⁰.

Сковорода гнівно засуджував дармоїдів, називаючи їх розкрадачами чужої праці. Багатих паразитів, які живуть за рахунок розкрадання матеріальних благ, створюваних трудом простих людей, філософ називав трутнями, а трудовий народ — робочими бджолами. У байці «Пчела и шершень» він писав: «Шершень есть образ людей, живущих хищением чуждаго и рожденных на то одно, чтобы ѣсть, пить и протч. А пчела есть герб мудраго человека, в сродном дѣлѣ трудящагося» ²¹.

¹⁸ Там же, т. II, стор. 312.

¹⁹ Там же, т. I, стор. 499—500.

²⁰ Там же, т. II, стор. 32.

²¹ Там же, стор. 139.

У низці своїх творів («Убогій жайворонок», байка «Оленица и Кабан» та ін.) філософ ідко висміював українських поміщиків, пройдисвітів та кар'єристів, які всілякими шляхами домагались чинів та «благородних» звань, щоб використати їх з метою наживи, а свою духовну убогість при цьому прикривали розкішним одягом. Сковорода писав: «Не можно довольно надивится глупцам, пренебрегшим и поправшим премного честнѣйшій и безценный добродѣтели бысер на то одно, чтобы продратся в чин» ²².

Філософ різко засудив гонитву за наживою, яка дуже поширилася в сучасному йому суспільстві, прагнення духовних та світських феодалів використати усі засоби для збагачення. Він картав усіх тих, хто «притягивает разновидную сволочь золотой монеты и серебрянной посуды». Сковорода викривав і таврував ганьбою користолюбців, які в гонитві за наживою не гребували ніякими засобами. У творі Сковороди один із чиновничків, який одержав тепле містечко, виразив «філософію» до себе подібних у таких словах: «Не тронь-де чуждаго...» — «Как не тронуть, когда само в глаза плывет? По пословице: На ловца звѣрь бѣжит. Я вѣдь не в дураках... Так думаю я. Да и не ошибаюсь. Не вчера я рожден, да и протерся меж людьми, слава богу» ²³.

Сковорода гнівно засуджував поклонників «золотого тільця» за те, що в гонитві за нагромадженням багатств вони втратили людську подобу, що совість, родинні і приятельські почуття вони проміняли на золото. Своє ставлення до негативних явищ, які породжені розвитком товарно-грошових відносин, філософ виразив у ряді творів, а особливо яскраво у пісні подорожучого багатія:

Пусть я во свѣтѣ скверн — только бы был богат.
Днесь не в моду совѣсть, но злато идет в лад.
Как нажил, не спросят, только б жирный был грош.
Сколь богат, столь вѣм брат и честен и пригож.
Что у нас безчестно в міре? Кошель пустой...
И смерть сладка, поколь рубль за рублем плывет.
О святое злато! Над тебе в свѣтѣ нѣт.
Не столь милый отец, не столь рождшая мать,
Не столь любезныи и чада веселят ²⁴.

Зриваючи маску законності, якою лицемірно прикривались брудні махінації і свавілля духовних та світських фео-

²² Григорій Сковорода, т. II, стор. 141.

²³ Там же, т. I, стор. 517—518.

²⁴ Там же, стор. 452—453.

далів, лихварів і царських чиновників, Сковорода писав: «Будь ты каков хочешь в нутрѣ, хотя десятка шибеницъ до-стоин, что в том нужды? Тайная бог вѣсть. Только бы ты имѣл добрую славу в свѣтѣ и был почетным в числѣ знаменитых людей... Не тот прав, кто в существѣ прав, но тот, кто вѣдь не прав по истѣ, но казаться правым умѣет и один токмо вид имѣет, хитро лидерѣствуя и шествуя сте-зею спасительныя оныя притчи: концы в воду. Вот нынѣшняго свѣта самая модная и спасительная премудрость! Кратко скажу: тот един есть счастлив, кто не прав вѣдь по совѣсти, но прав есть по бумажкѣ, как мудро глаголют наши юристи»²⁵.

Формалізм у царських судах, необ'єктивний підхід суд-дів до розбирання справ, упередженість у винесенні вироків філософ висміяв у байці «Мурашка и свињя». Щоб розв'язати суперечку, хто багатший, мурашка, яка мала жменю чистого зерна, чи свиня, у якої була ціла діжка, за суддю запросили вола, який «20 лѣт с залишком отпра-влял с великою славою судейскую должность, и можно ска-зать, что он между всею своею братією искуснѣйшій юриста и самой острой арифметик и алгебрік... Да он же и в ла-тынских диспутах весьма, кажется, зол»²⁶. Однак «искус-нѣйшій юриста» не міг розв'язати цієї суперечки, і «дѣло перенесено в вышшей суд».

Багатим і знатним беззаконникам філософ протистав-ляв бідних, але чесних людей. «Лучше голый, да правый,— писав він,— нежели богатый беззаконник»²⁷. Всюди спо-стерігаючи злиденне існування трудового народу, постійні наруги і приниження його людської гідності в самодержав-ній кріпосницькій Росії, Сковорода із смутком писав: «Нынѣ, когда нищ, тогда и бѣдняк и дурак»²⁸. Виступи українсько-го просвітителя на захист знедолених феодально-кріпосни-цьким ладом людей, відкрите зарахування себе до табору бідних, а також засудження паразитичного життя панівних класів набували тим більшого значення, що в цей час по «навіянню» Катерини II робляться спроби виправдати фео-дально-становий режим у Росії. Так, у «Русском апофегма-те» (1777) писалоя: «Людина не тому бідна, що вона ні-

²⁵ Там же, стор. 518.

²⁶ Там же, т. II, стор. 112.

²⁷ Там же, стор. 445—446.

²⁸ Там же, т. I, стор. 518.

чого не має, але тому, що вона не трудиться; той, хто не має жодного маєтку, але трудиться, так же вигідно живе, скільки той, хто має прибутки, і не трудиться». А в цей же час дворянські письменники Сумароков і Майков вихваляли «освічений» вік Катерини, і Майков твердив, що в селах процвітає блаженство.

Яскраво намальована у творах Сковороди картина життя «бѣднячѣя», яке живе крихтами, що падають із столу багатих і знатних панів, повністю викриває брехливі твердження Катерини II про те, що в Росії самий простий народ живе у повному достатку. «У Росії податки настільки помірні,— писала вона одному французькому просвітителю,— що немає у нас жодного селянина, який би, коли йому захочеться, не їв би курки, а в інших провінціях з деякого часу віддають перевагу індюшкам»²⁹.

Сковорода бачив, що і в тих зарубіжних країнах, в яких йому довелося побувати, становище трудящих мас не було кращим. Як пише Гес де-Кальве, філософ «помітив, що не у нас лише, але й всюди багатому кланяються, а бідного зневажають; як глупоті віддають перевагу перед розумом, а блазнів нагороджують, як заслуга живе подачками; як розпуста насолоджується на м'яких перинах, а цнотливість мучиться у темних в'язницях; коротше, він бачив все, що можна бачити на нашій земній кулі»³⁰.

Філософ над усе цинив свободу і вважав її невід'ємною приналежністю кожної людини. Він, як і всі гуманісти, визнавав свободу найвищим благом людини і проголосив її «головною мірою» свого життя. Усі філософські твори мислителя і його літературна творчість пройняті палким бажанням сприяти приходу того щасливого часу, коли люди стануть вільними. Він вважав, що без свободи неможливий суспільний прогрес, що без неї не можуть розвиватися наука і філософія. У вірші «De Libertate» (Про свободу) просвітитель і гуманіст писав:

Что то за волность? Добро в ней какое?
Ины говорят, будто золотое.
Ах, не златое, если сравнить злато
Против волности еще оно благо³¹.

²⁹ Цит. за статтею Ф. Терновського «Русское вольнодумство при императрице Екатерине II и эпоха реакции». Труды Киевской духовной Академии, 1868, ч. I, стор. 427.

³⁰ «Украинский вестник» на 1817 г., ч. VI, апрель, стор. 110.

³¹ Григорій Сковорода, т. II, стор. 80.

Український мислитель виступав проти монополізації науки верхівкою тогочасного суспільства, тоді як простий народ, приречений животити у злиднях і темряві. Він різко засуджував існування каст «жертв науки», які з презирством ставилися до простого народу. Філософ з обуренням писав: «Я знаю многих учених. Они горды. Не хотят и говорить с поселянином»³².

Сковорода різко засуджував засилля іноземців у науці, яке гальмувало притік у науку талановитих людей із середовища простого народу. Таких іноземців, які, не маючи для цього даних, при сприянні царських чиновників пробралися на керівні посади в наукових закладах і не давали ходу вітчизняним вченим, філософ називав «шайкою учених»³³. Характеризуючи їх моральне обличчя, Сковорода писав: «У них науки, яко же на торжищах купля»³⁴.

Сковорода був упевнений у тому, що суспільство, розділене на два табори — багатих і бідних, — між якими існує соціальний конфлікт, яким би воно не здавалось міцним, недовговічне. Він вважав, що надії, які покладають панівні класи на царську владу, як на свою непохитну опору, є ілюзорними. Філософ писав:

О міре! Мір безсовѣтний!
Надежда твоя в царях!
Мниш, что сей брег безнавѣтний!
Вихрь развѣет сей прах³⁵.

І як пряме попередження користолюбцям-кріпосникам лунали слова Сковороди: «Вас бог одарил грунтами, но вдруг может то пропасть»³⁶.

У філософа, який близько спостерігав життя царського двору, рано виникло негативне ставлення до царів. У творах Сковороди ми знаходимо немало місць, де дається непохвальна характеристика порфіроносним особам і життю царського двору. Так, в одному із листів філософ писав: «Я не високо шаную і не поважаю не тільки таких царів, яким був Ірод, але навіть і хороших царів»³⁷. Не менше виразно звучать і ті слова мислителя, в яких він простого хлі-

³² Григорій Сковорода, т. I, стор. 40.

³³ Там же, стор. 320.

³⁴ Там же, стор. 496.

³⁵ Там же, т. II, стор. 34.

³⁶ Там же, стор. 43.

³⁷ Там же, стор. 364.

бороба поставив вище царя. «Здоровий хлібороб,— писав він,— щасливіший від хворого царя. Ні, він навіть кращий і від здорового царя»³⁸. Сковорода застерігав учня М. Ковалінського, перед яким стояло питання про вибір життєвого шляху, щоб він не піддавався спокусі стати постійним відвідувачем салонів великих сановників. Він писав: «Чим тобі допоможе скіпетр, або палац, або золото, якщо ти загубиш і вб'єш найціннішу душу свою, тобто самого себе?»³⁹ В другому листі філософ писав: «Що це таке, чий злий дух нас вабить до підфарбованих красот цього світу? Блиск палаців чи *порфири*? Ах, ти не бачиш, скільки зла криється всередині, під красивою зовнішністю: змія таїться в траві. *Пурпурна тога жерця ховає надуту шию*»⁴⁰.

Варто лише порівняти наведені вище справжні висловлювання Сковороди про царів і царські двори із тим, що говориться з цього приводу у згаданих вже уривках із псевдосковородинських творів, якими оперує О. Хаждеу, щоб переконатися в тому, що ми тут маємо справу із різними авторами. Якщо автор приписуваних Сковороді творів у напльві вірнопідданих почуттів вимагає: «Служи цариці вірно»⁴¹, то наш філософ у своїх творах намагався показати безпідставність надій кріпосників на міцність царської влади і закликав своїх друзів бути подалі від царських дворів, в яких під зовнішнім лоском приховується зло.

Філософ не любив великих міст, в яких багаті і знатні нероби прожигали своє життя. Цим паразитам, які побудували свій добробут на безсоромному грабуванні трудящих, він протиставляв просте життя трудівників села, які хоч і бідні, проте совість їхня чиста. Сковорода писав:

Не пойду в город богатый. Я буду на полях жить.
Буду вѣкъ мой коротати, гдѣ тихо время бѣжит...
Ничего я не желатель, кроме хлѣба да воды,
Нищета мнѣ есть пріятель — давно мы с нею сваты⁴².

Зараховуючи себе до табору трудового народу, Сковорода мав підставу сказати про себе: «Я зневажаю Крезів, не заздрю Юліям, байдужий до Демосфенів, жалію багатих»⁴³.

³⁸ Григорій Сковорода, т. II, стор. 236.

³⁹ Там же, стор. 368.

⁴⁰ Там же, стор. 259.

⁴¹ «Телескоп», 1835, ч. XXVI, № 8, стор. 161.

⁴² Григорій Сковорода, т. II, стор. 23.

⁴³ Там же, стор. 231.

У критиці самодержавного ладу Сковорода виступав як демократ, який захищав інтереси тих верств селянства, рядового козацтва та дрібних ремісників, які відповіли на посилення феодально-кріпосницького гніту Коліївщиною на Україні та селянською війною під керівництвом Пугачова в Росії. Філософ любив простий народ і був переконаний, що в ньому криються невичерпні джерела творчої енергії, талантів та філософської мудрості. Він був твердо переконаний у тому, що трудовий народ може створити справедливий суспільний лад.

Досить порівняти погляди українського просвітителя на простий народ із поглядами його сучасника французького просвітителя Вольтера, щоб побачити різницю між селянським демократизмом і демократизмом буржуазним. Вольтер, як і інші французькі просвітителі, не вірив у творчі здібності простого народу, боявся його і презирливо називав черню. «Під народом,— писав Вольтер,— я розумію чернь, у якої є лише руки, щоб жити. Я боюсь, що цей народ ніколи не буде мати часу і здібності навчитися; мені здається навіть необхідним, щоб існували неукі. Коли чернь почне мудрувати, все втрачено... Народ завжди грубий, не має смаку; це бики, яким потрібне ярмо, поганяч і корм» ⁴⁴.

Таким чином, погляди українського просвітителя Сковороди, як і погляди російських просвітителів другої половини XVIII ст. Новикова, Фонвізіна і Радіщева, в своїй основі були антибуржуазними і в цьому їх головна особливість, що відрізняє філософа від західноєвропейських просвітителів XVIII ст., як ідеологів буржуазії.

Разом з цим необхідно зазначити, що хоч російські просвітителі другої половини XVIII ст. і відбили частково у своїй творчості інтереси селянства, але їх класові позиції не були ідентичними з класовими позиціями Сковороди. Він був ближче до простого народу, був в основному селянським демократом в той час, як російські просвітителі другої половини XVIII ст. були дворянськими просвітителями. До дворянських просвітителів належав і Я. Козельський.

Просвітительська діяльність Новикова, Фонвізіна, Радіщева та інших передових людей Росії знайшла відгук у прогресивних колах інтелігенції України, Білорусії та інших околиць Російської імперії. Усіх передових людей самодер-

⁴⁴ Цит. за статтею Ф. Терновського «Русское вольнодумство при имп. Екатерине II и эпоха реакции». Труды Киевской духовной академии 1868, т. I, стор. 454.

жавно-кріпосницької Росії об'єднувала ненависть до того, що гальмувало суспільний прогрес, палке бажання бачити свою батьківщину вільною, процвітаючою, щасливою.

Українські просвітителі другої половини XVIII ст. також зробили свій внесок у спільну справу боротьби за прогресивний розвиток Росії. Якщо Новиков організовував друкування і розповсюдження книг серед народу і розвивав журнальну діяльність, то Сковорода писав і розповсюджував філософські трактати, байки, вірші і пісні та пропагував свої погляди в бесідах, для яких використовувались не лише будинки друзів, але й людні місця — ярмарки та ін.

Найгострішою зброєю в руках українського просвітителя була сатира, в якій він спирався як на традиції, що йшли від І. Вишенського, так і на досвід російського сатирика А. Кантеміра. Сатири Сковороди співзвучні і в багатьох відношеннях перегукуються із сатирами його сучасників Новикова і Фонвізіна, в яких також зазнали критики найгрубіші вияви феодально-кріпосницького ладу. Однак у сатирах Сковороди ясно виражена належність їх автора до трудового народу і тому вони мають яскраво виражену демократичну спрямованість. Філософ рішуче засуджував панегіричну літературу, в якій лесоші поєднувалися з неймовірною брехнею.

Для сатир Сковороди характерна їх двобічна спрямованість. У них просвітель-демократ виступає як проти пороків феодально-кріпосницького ладу, так і проти негативних явищ, що їх породжував розвиток товарно-грошових відносин на Україні і в Росії. Найповніше пороки сучасного йому суспільства засуджені у знаменитій сатиричній пісні «Всякому городу». У цій пісні є такі рядки:

Петр для чинов углы панскіи трет,
Федька — купец при аршинѣ все жлет.
Тот строит дом свой на новѣй манѣр,
Тот все в процентах, пожалуй, повѣрь!..
Тот непрестанно стягает грунта,
Сей иностранны заводит скота.
Те формируют на ловлю собак,
Сих шумит дом от гостей, как кабак...
Строит на свой тон юриста права,
С диспут студенту трещит голова.
Тех беспокоит Венерин амур,
Всякому голову мучит свой дур... ⁴⁵

⁴⁵ Григорій Сковорода, т. II, стор. 19.

Пісня Сковороди «Всякому городу» користувалась великою популярністю у народі і виконувалася кобзарями на всій території України не лише у XVIII, але й у XIX ст. Вона стала здобутком фольклору і зазнала численних перероблень та доповнень. Так, наприклад, опублікувавши у скороченому вигляді один із відомих у народі варіантів пісні «Всякому городу», редакція «Воронежского литературного сборника» дала до нього таку характерну примітку: «Ця дума Сковороди тут неповна, у ній є деякі строфи, де він з великою іронією говорить про монахів, але ці строфи ми вважали незручними для друку» ⁴⁶.

Філософ палко любив свою батьківщину і свій народ. Він любовно називав свою батьківщину матір'ю. «Мати моя, Малороссія,— писав він, називаючи так Лівобережну Україну, де він народився,— и тетка моя, Украина» ⁴⁷. Україною філософ називав Слобожанщину, на території якої він прожив більшу частину свого життя.

Сковорода виступав поборником дружби російського та українського народу і високо оцінював значення визволення українського народу від гніту польської шляхти та історичний акт возз'єднання України з Росією. Він оспівував Богдана Хмельницького як героя визвольної війни 1648—1654 рр.:

Будь славен вовѣк, о муже избранне,
Волнсты отче, герою Богдане! ⁴⁸

У високій оцінці великої історичної події возз'єднання України з Росією виявилися не лише глибокий патріотизм філософа, але також і його історичне чуття, мудрість і близькість до народу.

Сковорода не був національно обмеженим. Із почуттям великої поваги ставився він до інших народів. Філософ називав Росію «Великой Русью», а Угорщину, «любезной моей Унгарией» ⁴⁹. У своїх творах, крім російського фольклору, він також використав польський, угорський, італійський та ін. Він з повагою згадує народні звичаї різних країн.

Серед дворянсько-буржуазних авторів існує погляд на Сковороду як на мислителя, якому нібито було чуже почуття

⁴⁶ Воронежский литературный сборник, вып. I. Воронеж, 1861, стор. 255.

⁴⁷ Григорій Сковорода, т. II, стор. 386; див. також т. I, стор. 179, 449 та ін.

⁴⁸ Там же, т. II, стор. 80.

⁴⁹ Там же, т. I, стор. 183.

патріотизму. Такий погляд склався в результаті перекручення ними основних принципів філософії Сковороди, а також тенденційного витлумачення його життєвого шляху.

Немалу роль у поширенні погляду на мислителя як на космополіта відіграли його перші біографи. Так, наприклад, М. Ковалінський писав про Сковороду, що «дух його віддавав його від усяких прихильностей і робив його стороннім, пересельником, мандрівником, виробляв у нього серце громадянина всесвітнього»⁵⁰. Твердження М. Ковалінського про те, що Сковорода «виробляв у себе серце всесвітнього громадянина» повторялося майже всіма авторами праць про філософа, які вийшли у дожовтневий період. Деякі автори це положення намагалися навіть обґрунтувати шляхом уже знайомих нам «теорій» розриву Сковороди із суспільством (В. Ерн, Д. Чижевський та ін.) і «нероблення» (Д. Багалій, В. Петров).

Українські націоналісти обвинувачували Сковороду в тому, що його нібито не хвилювала доля свого народу і що він ставився байдуже до минулого України. Так, П. Куліш у поемі «Грицько Сковорода» писав:

Що ж каже мій Сковорода?
Ой, Луже Батьку, Січо Мати!
Про вас філософ нічичирк,
Дарма що був козак-мужик...⁵¹

Ці наклепи Куліша повторяв і П. Житецький, який твердив, що філософ нібито «був зовсім байдужим до минулого свого рідного краю» і що він «на цілинному ґрунті нової (Слобідської) України вироблював у собі «серце громадянина всесвітнього»⁵². П. Куліш, виходячи зі своєї націоналістичної позиції, вважав неправильною ту оцінку ролі Богдана Хмельницького в історії України, яку дає в своїх творах Сковорода. Насправді ж, як ми з'ясували, саме у високій оцінці історичного акту возз'єднання України з Росією та ролі Б. Хмельницького у здійсненні мрій українського народу яскраво виявилось правильне розуміння філософом історичного минулого українського та російського народів, його палкий патріотизм.

⁵⁰ Григорій Сковорода, т. II, стор. 492.

⁵¹ П. А. Куліш. Сочинения и письма, т. III, стор. 30.

⁵² П. Житецький. Енеїда Котляревського в зв'язку з оглядом української літератури XVIII ст. К., 1919, стор. 32.

Сковорода був не лише просвітителем-демократом, але й глибоким гуманістом. У мислителя, як і у всіх просвітителів XVIII ст., ідея гуманізму була узагальнюючою філософсько-етичною ідеєю. Вона, як це добре видно із наведених вище його висловлювань, своїм вістрям була спрямована проти кріпосництва та станових привілеїв. У своєрідних умовах тогочасної української дійсності філософ виступав як один із представників гуманістичного струменя, що йшов від епохи Відродження.

Становлення гуманістичної думки на Україні в першу чергу пов'язано з боротьбою демократичних кіл суспільства проти духовної диктатури церкви та підтримуючих її сил феодальної реакції. У цій ідеологічній боротьбі визрівали ідеї, що стверджували життя, особу людини і рівність людей різних вірувань і національностей.

Гуманізм став основоположним принципом світогляду українського просвітителя. Ідеями гуманізму пройнята вся творчість Сковороди та його боротьба проти релігійного марновірства та фанатизму. Ось чому І. Франко справедливо називав філософа «першим глашатаєм глибокого гуманізму» на Україні⁵³.

У розумінні суспільних явищ мислитель стояв на ідеалістичних позиціях. Морально засуджуючи кріпосництво, він, як і російські просвітителі XVIII ст. (крім Радіщева), не закликав до його знищення. Філософ, як це видно із його теорії «сродності», покладав великі надії на те, що новий суспільний лад можливо встановити без застосування насильства.

2. ТЕОРІЯ «СРОДНОСТІ». СОЦІАЛЬНИЙ ІДЕАЛ

Український філософ створив оригінальну теорію «сродності», спираючись на яку він намагався вияснити причини існування соціальних конфліктів і намалювати картину нового суспільного ладу, покликаного змінити старий. Слід підкреслити, що в розв'язанні соціологічних проблем Сковорода, як і багато просвітителів XVIII ст., виходив із незмінної природи людини.

Всупереч тим соціологам, які уявляли суспільство як сукупність нічим не зв'язаних між собою людей, мислитель

⁵³ Энциклопедический словарь, т. 81, стор. 308.

розглядав суспільство як цілісний організм і уподібнював його до машини. «Общество, — писав він, — есть то же, что машина»⁵⁴. Як у машині усі частини зв'язані в одне ціле і цим забезпечується її хід, так і люди повинні бути зв'язані в процесі праці, щоб забезпечити безперервну працю суспільної машини. Філософ писав: «Труд есть живой и неусыпный всей машины ход потоль, поколь породит совершенное дѣло»⁵⁵. Таким чином, праця у Сковороди є не лише основою об'єднання людей у суспільство, але й пружиною, яка надає руху суспільній машині.

У Сковороди праця виступає не лише як етична категорія, але й як економічна. Філософ виходить з того, що праця повинна бути загальною, бо прагнення до праці, до творчої діяльності властиве кожній людині, воно є її природною потребою. Він писав: «Природа... есть мать охоты. Охота есть ражжение, склонность и движение. Охота сильная неволи, по пословицѣ. Она стремится к труду и радуется им, как сыном своим... Кратко сказать, *природа* запалает к дѣлу и укрѣпляет в трудѣ дѣлая труд сладким»⁵⁶. Життя людини, яка не працює, за образним висловом філософа, схоже на каламутну і смердючу воду. Він писав: «Мертва совѣм душа человеческая, не отрѣшенная к природному своему дѣлу, подобна мутной и смердящей водѣ, в теснотѣ заключенной»⁵⁷.

Сковорода вважав, що для забезпечення нормального ходу суспільної машини необхідно також, щоб праця була за покликанням, по «сродності». При цьому він виходив із того, що в кожній людині природою закладений таємний «закон сродності», під яким він розумів заховану природжену здібність до того чи іншого роду занять. Внутрішній потяг людини до діяльності мислитель називав римським словом Мінерва, яке у нього означало природу. Але якщо «закон сродності» порушується, то суспільна машина працює з переборами. «В ней замѣшательство бывает тогда, — писав Сковорода, — когда ея части отступают от того, к чему оныя своим хитрецом зделанны»⁵⁸. Говорячи про «замѣшательство», він мав на увазі соціальні конфлікти, війни

⁵⁴ Григорій Сковорода, т. I, стор. 348.

⁵⁵ Там же, стор. 323.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Там же, стор. 327.

⁵⁸ Там же, стор. 348.

та інші явища, які на його думку, є наслідком порушення людьми «закону сродності».

Причину порушення «закону сродності» Сковорода вбачав у гонитві людей за наживою, фальшивою славою та чуттєвими насолодами. «Кто не желает честей, серебра, волостей? — писав він. — Вот тебѣ источник ропоту, жалоб, печалей, вражд, тяжeb, граблений, татьбы, всѣх машин, крючков и хитростей. Из сего родника родятся измѣны, бунт..., похищеннаго, паденія государств и вся нещастій бездна»⁵⁹. Гонитва за наживою призводить до того, що незначна частина населення зосереджує у своїх руках левову частку багатств і живе у достатку, тоді як більшість людей вимушена жити у злиднях. Але куплений такою ціною достаток породжує в державі соціальні конфлікти, призводить її до морального занепаду, політичного послаблення і врешті-решт — до загибелі. Філософ писав: «До коих пороков не приводит здравіе с изобиліем? Цѣлыя республики чрез оное пропали»⁶⁰. Відповідь Сковороди на питання про причини поширення серед громадян античних держав гонитви за наживою, яка, на його думку, призвела ці держави до загибелі, ми знаходимо в його судженнях про «несродну» працю.

Філософ виходив із того, що «закон сродності», як і будь-яка сутність, принципово пізнаваний. І хоч, за словами Сковороди, «трудно узнать свою природу, а чужую познать и того труднее»⁶¹, але все ж вона може бути пізнана. Якщо частина людей обирає невідповідне їх природі заняття за своїм незнанням, то багато людей при виборі занять думають про вигоду, про славу і багатство, які вони розраховують при цьому одержати. Сковорода вважав, що прагнення людей до занять заради одержання від них користі є певною ознакою того, що вони не мають до них «сродності». «Гонятся в званіи за доходами, — писав він, — есть неложный знак несродности»⁶². Філософ висміював охочих займати посади не по «сродності» лише заради достатку і своєї пихи. Він писав: «Если, по пословицѣ, на должность мостишся, как коза на кровлю для того, чтоб чрез нея вскочить на кучу изобильнаго тщеславія, видно как в

⁵⁹ Там же, стор. 217.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Там же, стор. 344.

⁶² Там же, стор. 345.

зеркалѣ, что ты не к должности усерден, а по сему и не рожден»⁶³.

Сковорода твердив, що «несродна» праця, праця без покликання не дає людям морального задоволення і завдає страждання все життя. «Лучше умрѣть,— писав він,— нежель всю жизнь тосковать в несродностях. Несродность всякія праздности есть тяжелѣе»⁶⁴. Позбавити людину любимой нею справи означає для нього духовну смерть: «Отнять от души сродное дѣланіе,— писав філософ,— значит ее лишити живности своей. Сія смерть есть люта»⁶⁵.

За глибоким переконанням мислителя «несродный» труд завдає і суспільству непоправної шкоди, бо «ранк носить может всяк, но дѣло дѣйствительно дѣлает один тот, кто природный. Дѣло и без ранга дѣлом, но ранг без дѣла ничто»⁶⁶. Сковорода зазначав, що в тих сферах суспільного життя, де утверджується «несродность» для живої справи настає смерть. Він з обуренням писав: «Кто безобразит и растлѣвает всякую должность? — Несродность. Кто умерщвляет науки и художества? — Несродность... Она каждому званію внутреннѣйший яд и убійца»⁶⁷. Людей, які займаються «несродною» працею, філософ називав убивцями, що борються зі своєю природою і не усвідомлюють, яку шкоду вони цим завдають суспільству. Він писав: «О когда б мы проникнули, коль сіе обществу вредно»⁶⁸.

Сковорода вважав, що Афіньська республіка тому і загинула, що її громадяни були заражені духом користолюбства. За словами філософа, єдина мета їх життя полягала в тому, «дабы как можно пробраться к знатнѣйшим званіям, нимало не разсуждая сродны ли им тѣ званія и будут ли обществу, а во-первых, сами для себе полезными. Только бы достать блистательное, хоть пустое оно, имя или обогатиться... Тогда-то.... превратилось... правленіе — в мучительство, судейство — в хищеніе, воинство — в грабленіе, а науки — в орудіе злобы. Сим образом, воинствуя противу Минервы, сделали себѣ защитницу свою враждебною, а республику погибельною»⁶⁹ (курсив наш. — М. Р.).

⁶³ Григорій Сковорода, т. I, стор. 359.

⁶⁴ Там же, стор. 345.

⁶⁵ Там же, стор. 350.

⁶⁶ Там же, стор. 349.

⁶⁷ Там же, стор. 358.

⁶⁸ Там же, стор. 337.

⁶⁹ Там же, стор. 333.

На підставі своїх спостережень філософ прийшов до висновку, що «несродна» праця переважає і в сучасному йому суспільстві. Він писав: «Коль скудное число сродных дѣлателей!»⁷⁰, а «отсюда — то бывает, что воинскую роту ведет тот, кто должен был сидѣть в оркестрѣ»⁷¹. Сковорода говорив, що якби заняття обирались по «сродності», то «многіе богословы были бы, может быть, лучшими стряпчими по дѣлам, многіе ученые — разнощиками, многіе судьи — пахари, военачальники — пастухами, монахи — цаловальниками и проч.»⁷². Стверджуючи, що «гаразда миляє и почтеніѣ природный и честный сапожник, нежели безприродный штатскій совѣтник»⁷³, просвітитель мав на увазі титулованих царських чиновників, які займали високі пости не тому, що мали до цього природні здібності, а в силу свого «благородного» походження та зв'язків у вищих колах.

Сковорода вважав, що оскільки феодально-кріпосницькому ладу Росії властиві ті ж пороки, що й рабовласницькому ладу Афіньської республіки, доля їх буде однаковою. Український мислитель у своїх творах висловлював думку про недовговічність феодально-кріпосницького ладу в Росії. Він був твердо впевнений в тому, що цей лад ніхто не зможе врятувати від загибелі.⁷⁴

Твори українського просвітителя пройняті пафосом «сродної» праці, якій він воістину співає гімн. Сковорода твердить, що тільки «сродна» праця, праця за покликанням, дає людині справжню насолоду. «Коль сладок труждающемуся труд, — писав він, — если он природный»⁷⁵. Протиставляючи «несродній» праці труд природний, філософ писав: «Коликое мучение — трудиться в несродном дѣлѣ..? Напротив того, в природном не точію труд сладок, но и сама смерть пріятна»⁷⁶. Природна праця приносить людині насолоду більше самим процесом праці, ніж її результатом.

За філософом, гонитва за наживою і пов'язані з нею антигромадські та аморальні явища породжуються відсутністю у народі мудрих наставників, які допомогли б йому зрозуміти, в чому полягає зміст справжнього щастя, і ви-

⁷⁰ Григорій Сковорода, т. I, стор. 360.

⁷¹ Там же, стор. 327.

⁷² Там же, т. II, стор. 507.

⁷³ Там же, т. I, стор. 329.

⁷⁴ Див.: там же, т. II, стор. 34.

⁷⁵ Там же, т. I, стор. 326.

⁷⁶ Там же, стор. 337.

значити свій життєвий шлях відповідно до «закону сродності». На думку Сковороди роль таких наставників покликані відіграти філософи. Але якщо філософія занепадає і народ втрачає своїх мудрих радників, то «несродна» праця утверджується у всіх сферах громадського життя, і тоді держава неминуче йде до своєї загибелі. Так, на думку філософа, трапилось із Афінською республікою ⁷⁷.

У розумінні «сродності» у мислителя є суперечність. З одного боку, він твердив, що «закон сродності» діє автоматично, позбавляючи тим самим людей можливості вільного вибору занять. «Не думай нікто,— писав він,— будьто от нашей воли зависит избрать стать или должность» ⁷⁸. З другого боку, філософ недвозначно заявляв, що «сродность» без практики проявитися не може, що вона існує лише в потенції. Він писав: «Как практика без сродности есть бездѣльная, так сродность трудолюбіем утверждается» ⁷⁹. Підкреслюючи значення ролі практики, науки в утвердженні «сродності», він у той же час виступав проти її переоцінки. Філософ твердив, що наука може лише вдосконалити «сродность», тобто розвинути природжені здібності. «Правда, что наука приводит в совершенство сродность,— писав він,— но если не дана сродность, тогда наука что может совершить? Наука есть практика и привычка и есть дочь природы. Птица может научиться лѣтать — не черепаха» ⁸⁰.

Суперечність у розумінні Сковородою «сродності» була результатом роздвоєння ним природи людини на дві неоднакові за своєю суттю і значенням начала і витлумачення ним «закону сродності» як вияв божественного начала. Уже одне те, що мислитель надав «закону сродності» теологічної форми і проголосив його «тайнопишем божественным законом» ⁸¹, означало перебільшення ролі природних даних людини для визначення його практичної діяльності.

До сказаного слід додати і те, що український філософ підходив однобічно до з'ясування різноманітності у здібностях людей, розглядаючи їх лише як результат природних даних. Він не розумів того, що різноманітність у здібностях людей є не стільки причиною, скільки результатом

⁷⁷ Григорій Сковорода, т. I, стор. 333.

⁷⁸ Там же, стор. 325.

⁷⁹ Там же, т. II, стор. 113.

⁸⁰ Там же, т. I, стор. 350.

⁸¹ Там же, стор. 325.

поділу праці між ними. Сковорода помилявся, коли думав, що у людей можуть бути здібності для виконання лише одного, певного роду діяльності.

Проте необхідно зазначити, що в теорії «сродності» міститься, правда у нерозвинутому вигляді, матеріалістична думка про вплив практики, трудової та громадської діяльності людей на розвиток їх природних задатків.

Теорія «сродності» лежить в основі соціального ідеалу філософа. І тому її позитивні сторони і недоліки, а також її історична обмеженість особливо яскраво виявились в уявленні філософа про новий суспільний лад, який повинен прийти на зміну старому ладу.

Український просвітитель не дав систематичного викладу своїх поглядів на новий суспільний лад. Про соціальний ідеал філософа ми можемо говорити лише на підставі його окремих висловлювань, до того ж розкиданих у багатьох творах.

У своїх судженнях про новий суспільний лад Сковорода виступає як типовий раціоналіст і просвітитель XVIII ст. Справедливе суспільство йому уявляється таким, яке відповідає природі людини і забезпечує загальне щастя.

За Сковородою, основою нового суспільства буде загальна «сродна» праця. Членам цього суспільства ніщо не заважатиме обирати для себе заняття у відповідності до своїх природних здібностей. У творчій діяльності за покликанням кожний член суспільства знайде своє справжнє щастя. Суспільство, де праця є загальною і всі люди працюють по «сродності», філософ образно порівнював із годинником, у якому коліщатка, що обертаються в різні боки, забезпечують його нормальний хід. У байці «Колеса часовини» він писав: «По разным природным склонностям и путь житія разный. Однак всѣм один конец — честность, мир и любовь»⁸².

Говорячи про «сродну» працю як основу нового суспільства, Сковорода мав на увазі вільну працю і таке суспільство, в якому не існує станових перегородок, а також причин економічного та іншого характеру, що заважають здійснити принцип «сродної» праці.

У новому суспільному ладі філософ на перше місце ставить роботу хліборобів. «Землѣдѣство, — писав він, — десятеро лучшее тѣх крученных наук (математики, навігації,

⁸² Там же, т. II, стор. 109.

фізики. — *М. Р.*), тому що для всіх нужняе»⁸³. Хліборобство по «сродності» він вважав таким заняттям, яке на лоні природи не лише приносить людині багато радості і здоров'я, але разом з тим є виконанням патріотичного обов'язку. Сковорода писав: «Прибирайся пахати землю, заготовлять пищу для людей и скотов, водить стада или пчелы... Не бойся: самый в дѣланіи твоём труд будет для тебе сладчайший, нежели благовонный воздух, чистый вод потоки, птиц пѣніе, нежели и самые трудов твоих плоды. Сего ожидает от тебе отечество твое»⁸⁴.

Важлива роль у новому суспільстві відводиться і «чесному» ремеслу, тобто дрібному ремеслу, яке обходиться без застосування найманої праці. Філософ протиставляв дрібних ремісників, що мають постійне джерело існування, багатіям, які так само швидко розоряються і стають злидарями, як і наживаються. «Всякое изобилие оскудѣтъ и высохнутъ, как озеро, может,— писав він,— а честное ремесло есть неоскудѣвающий родник не изобилнаго, но безопаснаго пропитанія. Сколь многое множество богачей всякой день преобразуется в нищій! В сем кораблекрушеніи единственною гаванью есть ремесло»⁸⁵.

Сковорода припускає існування в новому суспільстві і купців, які ведуть «чесну» торгівлю.

У новому суспільному ладі філософ не залишає місця для дармоїдів, грабіжників та будь-якого роду паразитів, які за рахунок присвоєння результатів чужої праці нагромаджують у своїх руках величезні багатства і живуть у розкоші. Ці заняття він зараховував до нечесних, які «божій и человеческий закон из сожительства изгоняет». Але разом з тим він висловлювався за те, щоб чесно зібране багатство охоронялось державою. Сковорода писав: «Справедливо мы дѣлаем, что богатство, честно собранное, сохраняем или похищенное вѣскиваем»⁸⁶.

Захищаючись від звинувачення в тому, що він є послідовником секти маніхейців, мислитель далі писав: «А как неправильно почли мене за Маніхея, так и не по заслугѣ моей и за богатствоненавистника... почитают»⁸⁷. Таким чином, у Сковороди мова йде не про будь-яке багатство,

⁸³ Григорій Сковорода, т. I, стор. 227.

⁸⁴ Там же, стор. 348.

⁸⁵ Там же, т. II, стор. 119.

⁸⁶ Там же, стор. 421.

⁸⁷ Там же, стор. 425.

а лише про чесно зібране. Чесно набутим багатством він називав достаток, який створюється «сродною» працею і дозволяє жити людям просто і скромно. Те, що у Сковороди «чесно зібране багатство» було синонімом достатку, видно із таких його слів: «Не малое то, что для обыходки довольное, а *довольство и богатство есть то же*»⁸⁸ (курсив наш.— М. Р.). До такого багатства веде лише один шлях — чесна праця. «Если любиш прибыль,— писав філософ,— ищи ее приличным путем. 1000 на то пред тобою благословенных ремесл»⁸⁹.

У творах Сковороди ми не знаходимо прямої відповіді на питання про характер власності на засоби виробництва у майбутньому суспільстві. Але, як це видно із наведених висловлювань, він не виступав проти існування приватної власності. У новому суспільстві у нього зберігаються селяни, ремісники, купці і створене їх чесною працею добро ставиться під захист держави. Із цього можна зробити висновок, що філософ мріяв не про знищення приватної власності, а лише про її рівномірний розподіл серед членів суспільства. Тому нам здається, що Т. А. Білич не мав ніяких підстав, коли твердив, що Сковорода нібито мріяв про таке суспільство, де «все буде загальне»⁹⁰, а також І. А. Табачников, який вважав, нібито «філософ говорив, що цей устрій (новий.— М. Р.) базується на спільній *праці*»⁹¹. Спільна праця, як відомо, можлива лише на основі суспільної власності на засоби виробництва. У соціальному ж ідеалі українського філософа, як видно із його висловлювань, приватна власність зберігається.

Мислитель високо цинив «сродность к воинству». Воїни покликані охороняти основи нового суспільства і стояти на сторожі інтересів громадян, захищаючи їх як від внутрішніх ворогів, які зазіхають на права, честь, гідність і придбане чесною працею добро співвітчизників, так і від зовнішніх ворогів. Він писав: «И воином кто рожден, дерзай, вооружайся!.. С природою скоро научишься! Защищай земледѣлство и купечество от внутренних грабителей и вѣшних неприятелей. Тут твое щастіе и увеселеніе. Береги званіе, как око. Что слаже природному воину, как воинское дѣло? За-

⁸⁸ Там же, стор. 112.

⁸⁹ Там же, т. І, стор. 359.

⁹⁰ Т. А. Білич. Світогляд Г. С. Сковороди, стор. 55.

⁹¹ З історії суспільно-політичної та філософської думки на Україні, стор. 61.

калати обиду, захищати страждущую и безоружную невинность, заступать общества основание — *правду* — сей есть его пресладкий завтрак, обѣд и ужин»⁹². За словами філософа, «сродному» воїну легко буде «нести голод, жажду, холод, жар, безсонницю, кровокаплющія рани и самый страх смертний... Сие воинское горе... во сто раз пріятнѣе ранков и доходов твоих»⁹³.

Сковорода вважав, що в новому суспільстві будуть створені всі умови для розвитку освіти, науки та мистецтва. Він твердо вірив, що якщо в науку та мистецтво прийдуть люди по «сродності», то це сприятиме не лише їх бурхливому піднесенню, але й демократизації.

Велику увагу приділив Сковорода «сродності» до філософії, бо філософія, на його думку, покликана відіграти особливу роль у створенні нового суспільного ладу. Той, хто стає філософом за покликанням, повинен залишити всі інші справи і серйозно готуватися до виконання покладених на нього обов'язків. Він писав: «Оставь все дѣла. Для того ты к сему рожден, что другіе к другому. Бѣгай молвы, объемли уединение, люби нищету, цѣлуй цѣломудріе, дружи с терпѣніем, учись священным языкам, научись хоть одному твердо... Привитайся с древними языческими философами... Долго сам учись, если хочешь учить других... Берегись сребролюбія»⁹⁴.

«Сродний» філософ не повинен лякатися нестатків і незгод, яких йому доведеться зазнати на своєму життєвому шляху. Мислитель і себе з гордістю зараховував до тих, хто цілком присвятив своє життя філософії. «Признаюсь, други мои, пред богом и пред вами,— писав про себе Сковорода,— что в самую сію минуту, в которую с вами бесѣдную, брошу нынешнѣе мое статье, хотя в нем состарѣлся, и стану послѣднѣйшим горшечником, как только почувствую, что доселѣ находился в нем без природы, имѣя сродность к скудельничеству. Повѣрьте, что с богом будет мнѣ во сто раз и веселѣе, и удачнѣе лѣпить одни глиняные сковороды, нежели писать без натуры»⁹⁵.

Таким чином, Сковорода вважав, що у новому суспільному ладі не буде ні багатих ні бідних і що прибутки у

⁹² Григорій Сковорода, т. I, стор. 349.

⁹³ Там же.

⁹⁴ Там же, стор. 352—353.

⁹⁵ Там же, стор. 326.

ньому розподіляться рівномірно між усіма людьми, які трудяться у «сродній» праці. Проте філософ відкидав таке розуміння рівності, яке випливає із зрівняння людей відносно природних здібностей, потреб та смаків, і називав його «рівною рівністю». Проповідників примітивного «християнського соціалізму», які вимагали введення «рівної рівності», філософ називав дурнями. «И что глупѣ, — писав він, — как равное равенство, которое глупцы в мір ввествъ всеу покушаются?»⁹⁶.

«Рівній рівності» мислитель протиставив «нерівну рівність», зміст якої він розкриває так. Ніхто не позбавлений природних задатків, але за своїми здібностями люди нерівні. При здійсненні в суспільстві принципу «сродності» праці всі люди, що мають *нерівні* природні здібності, одержать *рівні* можливості для їх *повного* виявлення. Своє розуміння рівності філософ зобразив у вигляді фонтану, що наповнює різні за об'ємом посудини, які стоять навколо нього. Він писав: «Бог богатому подобен фонтану, наполняющему различные сосуды по их вмѣстности. Над фонтаном надпись сія: «Неравное всѣм равенство». Льются из разных трубок разные токи в разные сосуды, вокруг фонтана стоящіе. Меньшій сосуд менѣ имѣет, но в том равен есть большему, что равно есть полный»⁹⁷. Таким чином і при новому суспільному ладі серед людей існуватимуть індивідуальні відмінності, але обумовлена ними «сродна» праця служитиме основою для рівного задоволення потреб людей.

У новому суспільному ладі зберігається держава. Відкидаючи звинувачення своїх противників у тому, що він не визнає ніякої влади, Сковорода писав: «Но могу ли помислить, чтоб своеволству людскому командиры надобны не были? Помилуйте мене! Не толь я подлаго родился понятія, чтоб ниспутитись в толики сумазброды. Многи мене называют разумным человеком, но таѣя разсужденія не могут прити развѣ в бѣшеную голову»⁹⁸. Питання про форму майбутньої держави не знайшло у філософа прямого розв'язання. Але якщо мати на увазі його негативне ставлення до царів, а також і те, що біблійський символічний світ він називав республікою, то цілком логічно допу-

⁹⁶ Там же, стор. 345.

⁹⁷ Там же.

⁹⁸ Там же, т. II, стор. 423.

стити, що свій соціальний ідеал він бачив здійсненим у формі республіки.

Сковорода вважав, що в майбутньому суспільстві будуть «закони совѣм противны тиранским»⁹⁹, вони забезпечать свободу і рівність усім громадянам незалежно від їх майнового становища, статі, расових та релігійних відмінностей. У новому суспільному ладі не буде станових переговорок, тому при дотриманні принципу «сродності», коли ніщо не заважатиме громадянам займати посади аж до найвищих, державний апарат демократизується.

Філософ вірив, що якщо в усіх країнах світу народ буде вільним і утвердиться принцип «сродної» праці, то на землі запанують загальне братерство і справедливість. Дружба, що виникне на основі «сродності», стане основою і вінцем всього суспільства, гарантією миру і братерства, а «доброе братство лучше богатства»¹⁰⁰.

Соціальний ідеал Сковороди суперечливий. Він історично і класово обмежений. Мислитель не враховував того, що при існуванні приватної власності на засоби виробництва вибір людьми своїх занять, як правило, визначається не «сродністю», а їх класовим становищем. У цих умовах принцип «сродної» праці, спираючись на який Сковорода думав усунути причини соціальних конфліктів, виявився занадто вузьким і таким, що практично не виходить за межі класового суспільства. Соціальний ідеал Сковороди набрав теологічної форми. Новий суспільний лад він називав «Горним Іерусалимом», «Горней республикой», «новою славою». «В горней республикѣ, — писав він, — все новое: новые люди, нова тварь, новое творение»¹⁰¹. Новий соціальний лад — це «країна і царство любові», де немає «ворожнечі і розладу».

Утопічною була мрія філософа про такий суспільний лад, в якому при збереженні приватної власності на засоби виробництва можуть існувати свобода, рівність і братерство. Утопічними були і засоби, за допомогою яких він мислив здійснити свій соціальний ідеал. Він наївно вірив у те, що новий суспільний лад може бути створений шляхом поширення освіти та морального вдосконалення людей.

Протиріччя у соціальному ідеалі Сковороди були поро-

⁹⁹ Григорій Сковорода, т. I, стор. 232.

¹⁰⁰ Там же, т. II, стор. 148.

¹⁰¹ Там же, т. I стор. 418.

джені суперечливістю соціального джерела його світогляду. У своїх суспільно-політичних та соціологічних поглядах філософ відбив не лише протест селянських мас і рядового козацтва проти кріпосницького гніту, який посилювався у другій половині XVIII ст., але і їх незрілу мрію про справедливий суспільний устрій. В. І. Ленін писав: «Все минуле життя селянства навчило його ненавидіти пана й чиновника»¹⁰². Але воно не навчило і не могло навчити, де шукати відповіді на питання про те, якою повинна бути нова форма співжиття, якою боротьбою завоювати собі свободу, які керівники можуть бути у нього в цій боротьбі і т. д. Таким чином, незрілість соціального ідеалу українського філософа зумовлена відсталістю суспільних відносин тієї епохи і була відображенням незрілості селянської мрії про справедливе суспільство.

Незважаючи на обмеженість, властиву суспільно-політичним та соціологічним поглядам Сковороди, в цілому вони мали прогресивний характер. Своєю демократичною спрямованістю теорія «сродності» протистояла феодально-клерикальним теоріям, які виправдовували існування кріпосницьких порядків.

Засудження українським просвітителем «несродної» праці як примусової і обстоювання принципу «сродної» праці, тобто фактично вільної праці, моральне засудження кріпосницького ладу і заклик до створення нового суспільства мали прогресивне значення. Своїми творами та просвітельською діяльністю у народі Сковорода сприяв розхитуванню підвалин феодального ладу в Росії і його ліквідації в майбутньому.

* *
*

Дворянсько-буржуазні автори і сучасні реакційні історики філософії замовчують або перекидають суспільно-політичні погляди Сковороди, а про його соціологічні погляди навіть не згадують.

Одним із найгрубіших перекидань суспільно-політичних поглядів філософа є спроба В. Ерна перетворити його в основоположника ідеології слов'янофільства. Ґрунтуючись на знайомих уже нам фальсифікаціях О. Хаждеу, В. Ерн

¹⁰² В. І. Л е н і н. Твори, т. 15, стор. 176.

твердив, що «таємним батьком слов'янофільства був Скворода»¹⁰³.

В уривках, якими оперував О. Хаждеу, як ми уже зазначали, дійсно відстоювалися положення реакційної теорії «офіційної народності» та близькі до неї погляди теоретиків слов'янофільства К. С. та І. С. Аксакових, І. В. та П. В. Киреевських та інших. Але ці уривки не належали Сквороді. Скворода не міг бути ні явним, ні таємним батьком слов'янофільства, тому що його погляди суперечать основним ідеологічним установкам слов'янофілів.

Теорія «сродності», як ми вияснили, є основою соціологічних поглядів філософа. Заперечувати соціологічний характер цієї теорії, або обмежитися розглядом її в психолого-педагогічному та етичному аспектах, як це робили досі автори майже всіх праць про Сквороду, значить збіднювати його філософську спадщину. Проте дворянсько-буржуазні автори заперечували оригінальність теорії «сродності» і розглядали її як конгломерат думок, запозичених у різних філософів. Так, наприклад, відомий уже нам Ф. А. Зеленогорський без будь-яких на те підстав твердив, що «Скворода у своєму вченні про природні здібності і нахили поєднав вчення про той же предмет Платона, Арістотеля та стоїків»¹⁰⁴. Насправді ж, хоч у згаданих вище філософів і говориться про природні здібності людини, ніхто з них не розглядав питання про «сродність» у соціологічному плані.

Слід зазначити, що соціологічні погляди Сквороди не були належно оцінені і радянськими авторами. Питання про «сродність» праці розглядається ними вузько, лише в педагогічному плані. Автори досліджень не вияснюють, яке значення мав принцип «сродної» праці для критики філософом сучасного йому суспільного ладу і створення свого соціального ідеалу.

У працях радянських авторів висловлювались різні погляди з питання про те, інтереси якого класу чи соціальної групи виражав Скворода. М. І. Яворський твердив, наприклад, що «філософія Сквороди не є філософією одного класу. Вона була філософією обох пригнічених класів — придушеної української буржуазії і українського селян-

¹⁰³ В. Эрн. Г. С. Скворода. Жизнь и учение, стор. 340.

¹⁰⁴ «Вопросы философии и психологии», 1894, сентябрь, стор. 302.

ства»¹⁰⁵. Б. В. Скитський вважав, що філософ відбивав інтереси мандрівних дяків, які, на його думку, складали особливий прошарок «дрібновласницького класу». За словами Б. В. Скитського, «соціальна філософія Сковороди була ідеологією саме цього тонкого прошарку дрібновласницького класу, тих «убогих жайворонків», над якими возвеличувались ненависні тетерваки»¹⁰⁶. Цю думку, по суті, поділяв і А. Ковалівський, який вважав Сковороду «позакласовим інтелігентом», що стояв «поза соціальними групами та їх ідеологіями»¹⁰⁷. Точку зору, згідно якої Сковороду не можна вважати виразником інтересів певного класу чи соціальної групи, найяскравіше виразив Д. Багалій, який називав його «декласованим громадянином»¹⁰⁸.

У Сковороди, зрозуміло, не було ще наукового поняття суспільного класу, як і розуміння класової структури сучасного йому суспільства, але, як ми вияснили, він не був ні виразником інтересів експлуататорських класів, ні «позакласовим інтелігентом», який хотів примирити ворожі класи.

Слід рішуче відкинути і наклепницькі твердження націоналіста П. Куліша про те, що нібито Сковорода

...и з праведним анахоретом,
и з багачем за брата жив ¹⁰⁹,

а також вигадки В. Білого, який писав, що просвітитель хотів «примирити класи філософським способом — шляхом проникнення етикою вищих прошарків»¹¹⁰.

Сковорода бачив у сучасному йому суспільстві два табори і в соціальному конфлікті відкрито став на бік табору бідних, основну масу якого складало кріпосне селянство і прошарки малозабезпечених козаків та дрібних ремісників. Отже, український просвітитель був не «декласованим громадянином», а, в основному, селянським демократом.

¹⁰⁵ Акад. Багалей. Украинский странствующий философ Г. С. Сковорода (с приложением статьи М. И. Яворского «Сковорода и его общество»), стор. 56.

¹⁰⁶ Б. В. Скитский. Социальная философия Г. С. Сковороды, стор. 43.

¹⁰⁷ Див.: «Науковий збірник Харківської науково-дослідної кафедри історії України», Харків, 1924, стор. 72.

¹⁰⁸ Д. І. Багалій. Г. С. Сковорода, український мандрівний філософ, стор. 17.

¹⁰⁹ П. А. Кулиш. Сочинения и письма, т. III, стор. 315.

¹¹⁰ В. Білий. Г. С. Сковорода. Життя і наука, стор. 41.

Слід також відкинути спробу М. І. Яворського перетворити Сковороду у великого революціонера-ідеолога XVIII ст. Філософ не був революціонером. У нього не було політичної програми і він не закликав до насильницького знищення феодально-кріпосницького ладу.

Незважаючи на історичну і класову обмеженість суспільно-політичних та соціологічних поглядів Сковороди та їх ідеалістичний характер, вони відіграли прогресивну роль в історії передової суспільно-філософської думки на Україні. Вони сприяли формуванню революційно-визвольної думки XIX століття.

ЕТИКА

Етика зайняла помітне місце в творчості Сковороди. Це пов'язано було з тим, що філософ відводив моральному фактору і освіті роль основної підйоми у перебудові суспільних відносин на основі «сродної» праці, а також у розв'язанні проблеми загального щастя.

Те, що Сковорода приділяв багато уваги питанням етики, особливо розробленню категорії щастя, дало привід для звинувачення його деякими авторами в тому, що він нібито був моралістом, що його морально-етичні принципи не спирались на філософські положення.

Етика українського мислителя є складовою частиною його філософії і безпосередньо пов'язана з теорією пізнання і суспільно-політичними та соціологічними поглядами, особливо з його теорією «сродності».

Вирішальну роль у формуванні етичних поглядів філософа відіграли його спостереження над життям простого народу, передусім — селянсько-козачих мас. У своїх етичних поглядах Сковорода зазнав також впливу етики матеріаліста Епікура, передових мислителів епохи Відродження і представників прогресивної російської філософської думки.

1. ОСНОВНІ ПОЛОЖЕННЯ ЕТИКИ СКОВОРОДИ ТА МОРАЛЬНО-ЕТИЧНІ ПРИНЦИПИ

У написаних на етичні теми працях Сковороди можна простежити матеріалістичну тенденцію, яка виявилася у праг-

ненні філософа відокремити етику від релігії, вивести моральні норми не із велінь бога, а з розуму і життя просто-го народу, створити нову етику, яка за своїм характером була б демократичною і спиралась би на принципи раціоналізму та гуманізму. Ключ до морального удосконалення людей мислитель шукав не в релігії, а в науці, в освіті народних мас.

Еволюція етичних поглядів філософа йшла в напрямку посилення матеріалістичної тенденції, подолання абстрактності деяких морально-етичних принципів, висунення тих принципів, що відображають прогресивні традиції історичного минулого українського, російського та білоруського народів, їх філософську мудрість і моральні риси, виражені у фольклорі.

Сковорода у своїй етиці виходив із положення, що знання і мудрість повинні стояти на чолі доброчесності. Слідом за Епікуром і мислителями епохи Відродження український філософ проголосив вільне пізнання найвищим благом. Спрямоване на розкриття сутності речей пізнання і найвища моральність у нього, по суті, збігаються, і тому пізнання є не лише джерелом справжніх знань людини, але воно також визначає її вчинки. Філософ вважав, що «не звичка, як хтось сказав, робить життя приємним, але розсудливість створює найкращий спосіб життя»¹.

Сковорода твердив, що високі моральні якості людини, її добрі почуття і вчинки є результатом істинного знання. «Аще сѣмя и корень благ,— писав він,— тогда и вѣтви и плоды»². Ось чому він писав: «Голова дѣлу то, чтобъ узнать, отсюду родится желаніе, от желанія иск, потомъ получение; вотъ и благополучіе, сѣричъ получение, что для тебя благо. Теперь понимай, что значитъ премудрость»³. Основне положення етики Сковороди про мудрість як джерело всіх доброчесностей яскраво виражено у таких його словах: «Як глупота є мати всіх пороків, в тому числі і пихи..., так мудрість є справжня мати як інших чеснот, так і скромності»⁴.

Сковорода і в етиці виступав як гуманіст, але його гуманізм не був схожий на той «гуманізм», який проповідує релігія. Церква вчить про вроджену гріховність людини.

¹ Григорій Сковорода, т. II, стор. 250—251.

² Там же, т. I, стор. 523.

³ Там же, стор. 209.

⁴ Там же, т. II, стор. 266.

Причини існування у світі несправедливості і зла релігія бачить у порочності людської природи.

У поглядах українського філософа на природу людини і на походження у світі добра і зла існує розбіжність не лише з вченням церкви, але й з тими ідеологами буржуазії, які, беручи за зразок буржуа, твердили, що людина за своєю природою антисоціальна, непоправно зпсована, сповнена дикої злості і ненависті до себе подібних, що людина людині вовк (Маккіавелі, Гвічардіані, Гоббс, Кант та ін.). Виходячи з такого переконаченого уявлення про природу людини, вони твердили неможливість соціальної рівності і обґрунтовували необхідність насильства. Кант, наприклад, твердив, що природний стан людей характеризувався ворожнечею принципів і внутрішньою аморальністю.

Сковорода вважав, що людина за своєю природою морально незіпсована, добра. Він писав, що «справді людське серце і розум аж ніяк не можуть бажати зла людям»⁵. На думку філософа, причинами, що породжують моральні вади, є соціальні умови, неправильно поставлене виховання, темнота і неосвіченість, на які приречені трудящі несправедливим суспільним ладом.

Дворянсько-буржуазні автори зводили наклеп на Сковороду, твердячи, ніби його світовідчуття й етика пройняті духом песимізму. Так, наприклад, Ерн писав, що у Сковороди «глибоко *песимістична* риса його світовідчуття» і що «за багато десятиліть Сковорода передбачає песимізм початку ХІХ століття»⁶. Це наклепницьке твердження повторив і радянський автор В. Петров, який писав, що світогляд Сковороди «це — світогляд принципового песимістичного світовідчуття»⁷.

Насправді ж світовідчуття і етика філософа пройняті духом оптимізму, джерелом якого були животворний зв'язок з народом, віра у всемогутність людського розуму, у щасливе майбутнє своєї батьківщини. Сковорода твердив, що «не скорбь, а радование есть цвѣт челоувѣческой жизни», і рішуче заявляв: «Не люблю жизни, печатлѣемая смертью, и сама она есть смерть»⁸.

Сум, журба, нудьга, вважав Сковорода, настають тоді, коли душа людини втрачає «споріднене» заняття. Він писав:

⁵ Там же, стор. 395.

⁶ В. Эрн. Г. С. Сковорода. Его жизнь и учение, стор. 83.

⁷ «Життя і революція», № 4, 1926, стор. 54.

⁸ Григорій Сковорода, т. І, стор. 164.

«...душу веселит сродное дѣланіе... Если же отнять от нея сродное дѣйствіе, тогда-то ей смертная мука... ничем не довольна... Гнусны кажутся сосѣды, невкусны забавы, постылые разговоры, непріятны горничныя стѣны, немилы всѣ домашніе... хулит народ свой и своєю стороны обычаи, порочит натуру... и сама на себе гнѣвается... Жить не может и умирати не хочет»⁹. Філософ називав нудьгу бісом смутку, який діє, як іскра, що викликає пожежу. «Чего сія ожившая искра не дѣлает? — писав він.— Все в треск и мятеж обра-щаает, вводит в душу все нечистых духов ехиднино порождение... Отсюда всѣх безобразных дѣл страшилища и саморучныя себе убійства»¹⁰. За словами мислителя, людина, душою якої назавжди оволодів сум, стає мертвою¹¹.

Сковорода вважав життєрадісність людини не лише ознакою її фізичного здоров'я, але й ознакою не враженої жодними моральними вадами душі. Він твердив, що «веселість — це здоров'я гармонійної душі. Душа, вражена яким-небудь пороком, не може бути веселою»¹². «Сміх же, — писав філософ, — є рідний брат радості, що часто заміняє її»¹³.

Наш мислитель виходив з того, що дії людини детерміновані, що вони зумовлені постійними законами зовнішнього світу, а також закладеним у ній самій «законом сродності». Але в той же час, йдучи за Епікуром, він визнавав, що людина, на відміну від інших живих істот, володіє свободою волі при виборі того чи іншого рішення у визначенні лінії своєї поведінки. Він виступав проти стоїків, що прагнули використати детермінізм для обґрунтування ідеї про приреченість, виступав проти фаталізму, який проповідує християнська релігія. Філософ відкидав також і таке розуміння свободи, яке випливало із визнання абсолютної незалежності людини від законів природи і суспільства.

За Сковородою, свобода дій людини залежить від ступеня пізнання нею своєї природи і законів зовнішнього світу. Лише пізнавши свою природу і закон свого щастя, людина може вільно спрямовувати свої дії на досягнення гуманних цілей, зробити своє життя змістовним і високоморальним.

В етиці Сковороди знайшли відображення загальнолюд-

⁹ Григорій Сковорода, т. I, стор. 339—340.

¹⁰ Там же, стор. 341.

¹¹ Див. там же, т. II, стор. 56.

¹² Там же, стор. 247.

¹³ Там же, стор. 225.

ські норми поведінки людей, що склалися протягом століть, а також прогресивні традиції українського, російського та білоруського народів.

Основоположним принципом етики українського філософа є працелюбність. На противагу християнській релігії, яка вчить, що праця є карою бога за первородний гріх, Сковорода твердив, що прагнення до праці, до творчої діяльності внутрішньо властиве людині. «Хіба не приємно працювати, коли ми народжені для цього»¹⁴,— писав він. Релігійному уявленню про небесний рай, як про вічне блаженство нероб, він протиставив свій ідеал — суспільство трудівників, які пізнали радість творчої праці.

У Сковороди, як уже відмічалось, праця виступає і як етична категорія. У праці він вбачав фактор, що вирішально впливає на формування особи людини, виховання моральних почуттів і сильного характеру, які так необхідні для подолання перешкод до завітної мети. Ось чому, висуваючи працелюбність як найважливіший принцип своєї етики, філософ писав: «Чемь лучшее добро, тем большим трудом окупалось, как рвом. Кто труда не перейдіт, и к добру тот не перейдіт»¹⁵.

Сковорода вважав, що бездіяльність людини, лінощі розуму і відсутність духовних запитів є джерелом моральних вад. Ця думка добре ним передана у таких рядках надісланого М. Ковалінському латинського вірша:

Наш розум ніколи не залишається бездіяльним;

Він завжди любить чим-небудь займатися,

~ Якщо він не буде мати хорошого, чим би він міг зайнятися,
Він звертається до поганого.

Давай йому те, над чим він міг би добре попрацювати.

Але прекрасне і не занадто багато¹⁶.

У творі «Убогій Жайворонок» він прямо заявляв, що «виновниця всѣх зол — праздность». Філософ не мислив життя людини без праці, без постійних турбот і пов'язаних з ними переживань. Він засуджував безтурботне життя, до якого закликають християнські квієтисти. «Ні про що не турбуватися, ні за що не переживати — значить не жити, а бути мертвим,— вказував філософ,— адже турбота — це

¹⁴ Там же, стор. 299.

¹⁵ Там же, стор. 118.

¹⁶ Там же, стор. 320.

рух душі, а життя — це рух... Але де труд, там і спочинок. Де турбота, там і радість»¹⁷.

На противагу принципу егоїзму, що лежить в основі феодально-церковної моралі і найяскравіше виражений в ідеї «особистого спасіння», Сковорода захищав принцип поєднання особистих і громадських інтересів. Він брав за основу особистий інтерес, але вважав, що усвідомлений кожною людиною на основі своєї «сродності» особистий інтерес є передумовою поєднання інтересів окремої особи з інтересами суспільства.

Філософ твердив, що той, хто порушує «закон сродності», обирає собі суперечливе своїй природі заняття і таким чином шкодить насамперед самому собі. Такі люди, за словами Сковороди, зовсім не думають про те, «сродны ли им тѣ званія и *будут ли обществу, а во-первых, сами для себе полезными*»¹⁸ (курсив наш.— М. Р.). Але люди, які не бажать піклуватися про власну користь, не здатні турбуватися і про громадську користь. «Но кто может пектись о других ползѣ, презрев собственную? — писав він.— И если для себя зол, кому добр будет?»¹⁹ Тому мислитель наполегливо переконував: «Не лѣнися работати для собственныя твоея пользы и промышляти нужное, да будеши свободен. Аще же не будеши для себе самага рабом, принужден будеши работати для других и, убѣгая легких трудов, попадеш в тяжкія».

За Сковородою, між особистими і громадськими інтересами нерозв'язаної суперечності не існує. Але лише в суспільстві, основою якого буде «сродна» праця, створюються реальні передумови для правильного поєднання інтересів особи з інтересами суспільства. Що проблема поєднання особистих і громадських інтересів розв'язувалася філософом у такому плані, видно з його слів: «Щаслив, кто сопряг сродную себе частную должность с общею. Сія есть истинная жизнь»²⁰.

Принцип поєднання особистих і громадських інтересів, як розумів його Сковорода, був близьким до принципу «розумного егоїзму», який пізніше відстоював Чернишевський. Відміна між цими принципами, на наш погляд, полягає в

¹⁷ Григорій Сковорода, т. II, стор. 218.

¹⁸ Там же, т. I, стор. 333.

¹⁹ Там же, стор. 337.

²⁰ Там же, т. II, стор. 128.

тому, що Чернишевський вимагав свідомого підкорення особистих інтересів інтересам суспільства, а в Сковороди мова йшла лише про їх нерозривний зв'язок («сопряженіє»). До цього слід додати, що у Сковороди етичний принцип поєднання особистих і громадських інтересів мав абстрактний характер.

Сковорода, як і всі гуманісти, засуджував аскетизм, як неприродне явище. Він висміював вигадані церковниками легенди про «подвиги» святих, які прагнули бузувірськими способами вбити свою плоть. Філософ писав М. Ковалінському: «Хіба не здається тобі не сповна розуму той, хто зовсім нічого не дає тілу або подає йому лише щось отруйне?»²¹ Сковорода відстоював положення етики Епікура про право людини на насолоду, про насолоду як кінцеву мету людських прагнень. Роз'яснюючи це положення, Епікур говорив: «Отже, коли ми говоримо, що задоволення є кінцева мета, то ми розуміємо не задоволення розбещених людей і не задоволення, що полягають у чуттєвій насолоді, як думають деякі..., але ми розуміємо свободу від тілесних страждань і від душевних тривог»²². Старогрецький філософ вчив не відкладати задоволення на майбутній час, а користуватися ним тепер. Він говорив: «Ти ж, не будучи володарем завтрашнього дня, відкладаєш радість; а життя гине у відкладанні, і кожний з нас помирає, не маючи дозвілля»²³.

Незважаючи на те, що Епікур ясно говорив, що не кожне задоволення є те благо, яке слід обирати, і що мету життя він бачить не в насолоді тіла, а в пануванні над пристрастями і в душевному спокої, його висловлювання були хибно витлумачені деякими стародавніми письменниками і сучасними реакційними істориками філософії. Протягом багатьох віків етика матеріаліста Епікура грубо перекручувалась, а самого філософа третирували. Особливе завзяття у наклепах на Епікура та його вчення проявила християнська церква.

У своїх творах Сковорода виступав на захист Епікура і викривав спроби перекрутити його етику. Так, у листі до Тев'яшева від 28 березня 1776 р. він писав: «...учил своих друзей Епикур, что жизнь зависит от сладости и что веселіе

²¹ Там же, стор. 240.

²² Материалисты древней Греции. Госполитиздат, М., 1955, стор. 211—212.

²³ Там же, стор. 219.

сердця єсть то живот челоуѣку. Горатіус то же, что Епикур, мыслит..., «Сладости не отлагай на год»... И что Гораций сказал: сладости не отлагай, то Сенека протолковал: жизни не отлагай... «Живи днесь». Силу слова сего люди, не раскусив во всѣх вѣках и народах, обезславили Епѣкура за сладость и почли самага его пастырем стада свиннаго, а каждаго из друзей его величали: *Epicuri de grege porcus* (Свиня зі стада Епѣкура.— *М. Р.*)²⁴. У примітках до свого перекладу книги Плутарха «Про спокій душі» український філософ, захищаючи Епѣкура від спроб Плутарха перекрутити зміст його висловлювань про сердечну солодкість, писав: «Язвит Епикура. Ненавистію помрачен... Хулит філософа за сердечную сладость, потом и сам сказует, что красота сердечная єсть град спокойствія. Будто ж не то же єсть сласть, сладость и красота в сердцѣ, если оно живет вот гдѣ!»²⁵

Сковорода різко критикував стоїків за їх вчення про апатію, за те, що вони вважали ідеальним станом людини відсутність у неї будь-яких почуттів. В оцінці стоїків він солідаризувався з Ф. Прокоповичем і Г. Кониським. Вони відстоювали ту думку, що почуття людини не можуть бути знищені; отже, завдання полягає в тому, щоб людина навчилася розумно управляти своїми пристрастями. Вони вважали, що любов і ненависть, будучи основою інших почуттів та джерелом усіх афектів, при розумному керуванні можуть стати могутнім засобом виховання у людини високих моральних якостей. Ф. Прокопович писав: «...страсти, сами в себе рассуждаемыя, натурально не суть злые и вредительные: и так можно, сказать, яко челоуеку оныя естественно приданы в единую его пользу, напр.: всажден в челоуеке гнев не к злобному отношению и неподобной вражде, но к отражению вредительских ему вещей: страх и боязнь, не к малодушию и отчаянию, но на уклонение от тех же вещей, которых гневом и ополчением отразить от себя невозможно»²⁶. Г. Кониський у своїх лекціях вказував, що стоїки, які прагнуть знищити в людині всі людські почуття, хочуть повернути її до стану дикості і варварства і що вчення стоїків про апатію знищує велике почуття патріотизму.

Сковорода також твердив, що не може бути людини без пристрастей. Людина без пристрастей, яка є ідеалом стої-

²⁴ Григорій Сковорода, т. І, стор. 371—372.

²⁵ Там же, т. II, стор. 194.

²⁶ Ф. Прокопович. Рассуждение о безбожии, стор. 19.

ків, була б пнем, а не людиною. Виявляючи хибність вчення стоїків про апатію, філософ писав: «Отже, скажеш ти, я вимагаю разом з стоїками, щоб мудрець був зовсім *безстрастним*. Навпаки, в цьому випадку він був би стовпом, а не людиною»²⁷. «Хіба не мертвою є душа, позбавлена істинної любові?»²⁸ — запитував він.

Мислитель вважав розумною не ту людину, яка прагне знищити пристрасті, а ту, яка «наполегливо бореться з афектами і стримує їх уздою розуму, немов диких коней»²⁹. За словами Сковороди, «блаженство там, де приборкання пристрастей, а не їх відсутність»³⁰. Філософ твердив, що для того, щоб людина навчилася управляти своїми пристрастями, вона повинна пізнати свою природу, знати, в чому полягає суть істинного блага і мати сильну волю.

Український мислитель проголосив поміркованість одним із найважливіших принципів своєї етики і вважав, що вона повинна бути основною лінією поведінки розумної людини. Він писав: «...додержуй міри в пильнуваннях і трудах і, набуваючи духовне, бережись, як би не згубити плотське, коли це плотське може тебе привести до кращого ...Звідси... найпрекрасніше і божественне правило: *нічого надміру*»³¹. За словами Сковороди, «надмірність породжує пересиченість, пересиченість — нудьгу, нудьга ж — душевний смуток, а хто хворіє на це, того не можна назвати здоровим»³². Ось чому він називав поміркованість «матір'ю цнотливості». Принцип поміркованості не поширюється лише на саму доброчесність, бо, за словами філософа, в паладі, або твердині чесноти «немає ніякої міри, оскільки немає і насичення»³³.

Вимога українського філософа про дотримання у всьому поміркованості впливала з його суспільно-політичних та соціологічних поглядів. Сковорода, як було вияснено, засуджував соціальні контрасти і відстоював принцип рівномірного розподілу суспільного багатства. У цій вимозі знайшов також відображення протест народних мас проти розкішного життя духовних та світських феодалів та збагатілих купців.

²⁷ Григорій Сковорода, т. II, стор. 380.

²⁸ Там же, стор. 374.

²⁹ Там же, стор. 380.

³⁰ Там же.

³¹ Там же, стор. 240.

³² Там же, стор. 213.

³³ Там же, стор. 239.

Як і матеріаліст Епікур, Сковорода бачив завдання філософії в тому, щоб побороти у людей страх смерті і страх перед незрозумілими явищами природи, що породжують забобони та марновірство. Сковорода дивився на смерть як на природне завершення життя, якого не треба боятися. Обґрунтовуючи свої погляди на смерть, він не тільки посилався на вчення Епікура, а й на його особисте життя. Мислитель ставив Епікура так же високо, як християни — міфічного Христа, і сміливо проводив між ними паралель. Він писав:

Плюнь на гробныя прахи и на дѣтскія страхи;
Покой — смерть, не вред.
Так жывал афинеискій, так жывал и еврейскій
Эпикур — Христос ³⁴.

Український мислитель, як і Епікур, відстоював у своїй етиці ідею дружби. Солідаризуючись з Епікуром, він доводив, що джерела дружби треба шукати не виключно у сфері внутрішнього, як вчили Платон і його послідовники, а в реальному житті, Сковорода разом з тим знаходить своє, оригінальне розв'язання цього питання. Філософ твердив, що дружба може виникнути лише на основі «сродного» труда і тому вибір друзів зумовлений «законом сродності». «Дружбы,—писав він,—нелзя выпросить, ни купить, ни силою вырвать. Любим тѣх, коих любитъ родились так, как ядим то, что по природѣ» ³⁵. Мислитель мріяв про таке суспільство, яке стане для всіх людей «добрим братерством».

Сковорода надавав великого значення дружбі і в своєму особистому житті. Він писав: «Ніхто більше за мене не радіє дружбі: це моя єдина втіха і мій скарб» ³⁶. В одному з його листів читаємо: «Її (дружню душу.— М. Р.) я ціню більше, ніж піраміди, мавзолеї та інші царські пам'ятники» ³⁷. Цілком погоджуючись з Арістотелем та Еразмом Роттердамським, Сковорода говорив: «Друг — це наше друге я». Він вважав, що мати друзів — значить бути найщасливішою людиною. Філософ писав про себе: «...якщо я маю друзів, відчуваю себе не лише щасливим, але й найщасливішим» ³⁸. Листування філософа з М. Ковалінським та іншими друзями пройняте пафосом щирої і безкорисливої дружби.

³⁴ Григорій Сковорода, т. II, стор. 57.

³⁵ Там же, стор. 146.

³⁶ Там же, стор. 217.

³⁷ Там же, стор. 218.

³⁸ Там же, стор. 231.

У високій оцінці Сковородою дружби як фактору, покликаного відіграти важливу роль у моральному вдосконаленні людей і в суспільному прогресі, знайшли відображення сильні в українському народі, особливо серед козацтва, традиції дружби, що склалися протягом багатьох віків у боротьбі проти експлуататорів та іноземних загарбників, а також одвічної дружби українського народу з братнім російським та білоруським народами.

Філософ різко критикував феодально-церковну мораль за її лицемірство, святенництво, фарисейство. Він бачив носіїв цих вад у верхівці феодального суспільства, особливо у чорному та білому духовництві, і в своїх творах дав на них нищівну сатиру.

Сковорода вважав, що збереження своєї честі і гідності є обов'язком кожної морально незіпсованої людини. Він вважав здобуту чесним шляхом славу неоціненною гідністю людини, яку необхідно підтримувати і захищати від замахів наклепників. Філософ писав: «Слава человеку неоцѣненное есть сокровище. Справедливо мы дѣлаем, что богатство, честно собранное, сохраняем или похищенное выскиваем. Та ж справедливость требует от нас, дабы мы честными дѣлами наживали и сохраняли себѣ славу, а похищенную клеветничими кохтями опять возвратить себѣ старались»³⁹. Він вимагав чітко розрізняти славу, надбану чесним шляхом, яку він називав істинною славою, від слави фальшивої, здобутої шляхом махінацій. У листі до Г. Г. Урюпіна Сковорода писав: «Умѣй же различать ложную славу от истинныя, яко ж воровскую монету»⁴⁰.

Він різко засуджував славолюбство і честолюбство і високо цінував у людині такі моральні риси, як справедливість, чесність, скромність. Багатим і знатним беззаконникам, які «не правы по истѣ, но казаться правыми умѣют и один только вид правоты имѣют», він протиставляв людей простих, бідних, але справедливих. «Лучше голый, да правый,— писав Сковорода,— нежели богатый беззаконник»⁴¹. Найвищу несправедливість він бачив у тому, щоб здаватися справедливим, але не бути ним. Сковорода вважав, що мудра людина скромна, а гордість, пиха, презирство до інших людей є ознакою глупоти. Лише дурні люди можуть брати

³⁹ Там же, стор. 421.

⁴⁰ Там же, стор. 445.

⁴¹ Там же, стор. 445—446.

на свої плечі непосильний тягар «несродных» їм занять і незаслужених пошан. Філософ писав: «Як глупота є мати всіх пороків, в тому числі і пихи, якій властиво брати на себе тягар непосильний і почесні не по заслугі,— так мудрість є справжня мати як інших чеснот, так і скромності, яка міряючи себе, як кажуть, своєю власною мірою, швидше спускається вниз, ніж підноситься догори»⁴². Свою думку він ілюстрував такою цитатою із творів Плутарха на моральні теми: «Подібно до того, як пшеничні колоски без зерен легко піднімаються серед інших, повні ж і тяжкі, ховаючись, спускаються додолу, так, і серед людей, хто найпорожніший і позбавлений серйозності, той і найлегше пнеться до почесей, нахабний, його обличчя і хода сповнені пихи і презирства, які не визнають нікого»⁴³.

Дармоїдам, які живуть за рахунок чужої праці, користуючись, любителям «притягивать сволочь золотой монеты и серебряной посуды», лицемірам, які по «лицу святы, а по сердцу всех беззаконны», беззаконникам, які «не правы по совѣсти, но правы по бумажкѣ», гордим дурням, які нечесними шляхами домагаються фальшивої слави, лукавим підлесникам, які напинають на себе маску друга — усім цим моральним виродкам феодально-кріпосницького ладу Сковорода протиставляв людей морально чистих, у яких «совѣсть, как чистый хрусталь».

2. ВЧЕННЯ ПРО ЗАГАЛЬНЕ ЩАСТЯ

Проблема загального щастя, як ми вияснили, привертала увагу Сковороди вже в ранній період його творчої діяльності і залишалася в центрі уваги протягом всього його життя. У постановці і розв'язанні інших теоретичних проблем він відштовхувався від проблеми загального щастя. Ось чому в нашого філософа категорія щастя виявилася найбільше розробленою.

Сковорода належав до числа прогресивних мислителів минулого, які, відображаючи одвічні мрії народу про загальне щастя, намагались у своїх творах дати відповіді на питання: в чому полягає справжнє щастя і якими шляхами його можна досягти. Погляди мислителя на щастя форму-

⁴² Григорій Сковорода, т. II, стор. 266.

⁴³ Там же.

валися під впливом Ф. Прокоповича і особливо етики Епікура, а також уявлень простого народу про щастя, що знайшли відображення у фольклорі. Але Сковорода знайшов своє, оригінальне розв'язання проблеми загального щастя.

У постановці і розв'язанні проблеми щастя у Сковороди, як ми побачимо далі, помітна еволюція, яка йшла в напрямку подолання абстрактності, характерної для раннього періоду його творчої діяльності, та посилення тенденції до вирішення цієї проблеми на реалістичній основі у зрілий період. Якщо спочатку філософ розглядав цю проблему лише в моральному плані, то згодом він акцентує свою увагу на соціальному аспекті цієї проблеми. Мислитель уже пов'язує проблему щастя з теорією «сродності» та із своїм соціальним ідеалом. Таким чином, у нього проявилась тенденція перенести вирішення проблеми щастя із чисто моральної сфери в соціальну і розв'язати її не лише моральними засобами, але й шляхом перебудови суспільних відносин на основі «сродної» праці.

Сковорода твердив, що щастя є найвищим «пренужнейшим и любезнейшим для всех» благом. Він писав: «Нѣтъ слаже для человѣка и нѣтъ нужнѣе, какъ счастье»⁴⁴. Однак питання про суть справжнього щастя є складним, і тому видатні мислителі при вирішенні його, як писав філософ, «порознились в своихъ мнѣніяхъ, какъ путники в дорогахъ»⁴⁵.

Український мислитель, як і всі гуманісти, визнавав, що прагнення людини до щастя загальне і що право на щастя мають усі люди без винятку. Він писав: «Премилосерднѣйшее естество всѣмъ безъ выбора душамъ открыло путь къ счастью... все-на-все родилось на добрый конецъ. А добрый конецъ — разумнѣй счастье. Такъ можно ли сказать, что не всякому диханию открыла путь всеобщая мати наша натура къ счастью?»⁴⁶ Але, якщо, як твердив філософ, «мы родились к истинному счастью и путешествуемъ к нему»⁴⁷ і «наше желаніе верховное в томъ, чтобъ быть счастливымъ»⁴⁸, то чому ж люди не є щасливими, чому щастя здається їм далекою зіркою?

Найбільш загальну причину нещасливого життя людей Сковорода вбачав у їх безпорадності, в нерозумінні того, в

⁴⁴ Григорій Сковорода, т. I, стор. 14.

⁴⁵ Там же, стор. 208.

⁴⁶ Там же, стор. 212.

⁴⁷ Там же, стор. 208.

⁴⁸ Там же, стор. 212.

чому полягає справжнє щастя і якими шляхами його можна досягти. «Источником нещастія,— писав він,— есть нам наше безсовѣтіе: оно-то нас плѣняет, представляя горкое сладким, а сладкое горким»⁴⁹. Людина на відміну від тварин має розум і свободу волі. Щоб створити щасливе життя, вона повинна пізнати закон свого щастя. Філософ розглядав самопізнання не лише як необхідну умову досягнення щасливого життя, але й як мету і сам зміст щастя.

Сковорода вважав, що знання повинне стояти на чолі щасливого життя, воно мусить відкрити «істу» (суть) щастя і вказати шляхи його здійснення. Але щасливе життя може бути досягнуте лише в союзі знання і доброчесності, які філософ образно називав двома крилами, без допомоги яких людина не зможе досягнути завітної мети. Він писав: «Премудрости дѣло в том состоит, чтоб уразумѣть тое, в чем состоит щастіе — вот правое крыло, а добродѣтель трудится сыскать. По сей причине она у еллин и рымлян мужеством и крѣпостію зовется — вот и лѣвое. Без сих крыл никоим образом нельзя выбратся и взлѣтеть к благополучію. Премудрость — как остродалнозрителной орлиной глаз, а добродѣтель — как мужественные руки с легкими оленьими ногами»⁵⁰.

Але не кожна наука, вважав Сковорода, може розкрити природу справжнього щастя і вказати шляхи його досягнення. Цілком погоджуючись з Епікуром, мислитель твердив, що це завдання покликана виконати філософія, яку він називав загальною наукою. Жодна інша наука цього завдання виконати не може. Він писав: «Я наук не хую и самое послѣднѣе ремесло хвалю, одно то хулы достойно, что на их надѣясь, пренебрегаем верховнѣйшую науку, до которой всякому вѣку, странѣ и статьи, полу и возрасту для того отворена дверь, что щастіе всѣм без выбора есть нужное, чего, кромѣ ея, ни о какой науке сказать не можно»⁵¹. Етика ж визначає, які моральні риси повинні мати люди і якими морально-етичними принципами вони повинні керуватися, щоб досягти загального щастя.

Сковорода виступав як представник євдемоністичної етики. Метою життя він вважав досягнення щастя, блаженства,

⁴⁹ Григорій Сковорода, т. I, стор. 215.

⁵⁰ Там же, стор. 209—210.

⁵¹ Там же, стор. 224.

а доброчесністю — те, що веде до щастя. В оцінці смислу життя Сковорода солідаризувався з деякими мислителями античного світу і в першу чергу з Епікуром. Він писав: «Жизнь не то значит, чтоб только ѣсть и пить, но быть веселым и куражным, и сытость тѣлесная не даст куража сердцу, лишенному своея пищи»⁵². Сковорода відрізняв поняття «житіє» і «життя». Він писав: «Житіє значит: родиться, кормиться, расти и умаляться, а жизнь есть плодоприношение, прозябшее от зерна истины»⁵³. Справжнє, гідне мудрої людини життя, це таке життя, мета якого полягає у неухильному прагненні пізнати істину не лише заради неї самої, але й для того, щоб скористатися плодами її пізнання для досягнення щасливого життя. Цінність життя людини повинна вимірюватись не кількістю прожитих років, а користю, яку людина приносить суспільству.

Лутче час честно жить, неж скверно цѣлый день...

Лутче один год чист, неж десяток сквернен,

Лутче в пользѣ десять лѣт, неж весь вѣк без плода⁵⁴.

Мислитель визнавав необхідність задоволення людьми своїх матеріальних потреб. Він писав: «Трудно одѣть и питать тѣло, да надобно и нельзя без сего. В сем состоит жизнь тѣлесная и никто о сем трудѣ каются не должен, а без сего попадет в тягчайшую горестъ, в холод, голод, жажду и болѣзни»⁵⁵. Філософ попереджував: «набуваючи духовне, бережись, як би не згубити плотське, коли це плотське може тебе привести до кращого»⁵⁶. Однак він рішуче виступав проти того, щоб матеріальні інтереси брали гору над духовними, щоб у людині господарем було тіло, і вважав, що «тілу треба уступати настільки, наскільки цього вимагає необхідність, а не настільки, наскільки цього бажає слуга плоті — хотіння»⁵⁷.

Сковорода ідко висміював тих, хто ідеалом життя вважає обжерливість, називаючи їх послідовниками «желудковой и череватой философии». Він з обуренням писав: «Так ли? В сем-то ли блаженство живет? Иметь пропитание? Вижу убо нынѣ, что по вашей желудковой и череватой фило-

⁵² Григорій Сковорода, т. I, стор. 371.

⁵³ Там же, стор. 372.

⁵⁴ Там же, т. II, стор. 40.

⁵⁵ Там же, т. I, стор. 243.

⁵⁶ Там же, т. II, стор. 240.

⁵⁷ Там же, стор. 441.

софіи блаженнїйшая єсть засаженная в тюрму, нежели вольная свинья»⁵⁸.

Філософ твердив, що справжнє щастя не полягає в достатку самому по собі, і різко засуджував тих бідняків, які в погоні за достатком не гребують жодними засобами. В оді «Похвала бідності» Сковорода писав:

«...я тут не хвалю тих жебраків,
Яких ганебно вбиває мерзенне грошєлюбство...
Якщо ти бажаєш золота, то, хоча б ти був Іром,
Ти для мене не будеш злидарем»⁵⁹.

Мислитель твердив, що достаток в суспільстві, де існує соціальна нерівність і ним користуються небагато людей, призводить до особистих нещасть і до загибелі держави, як це і трапилось з античними державами. Він писав: «До коих пороков не приводит здравіє с изобилієм? Цѣлыя республики чрез оное пропали. Как же, ты изобилія жєлаєш, как щастія?.. Не видиш ли и теперь, сколь многих изобиліє, как наводненіє всемирнаго потопа, пожерло, а души их чрезмѣрными затѣями, как мелничныя камни, сами себя снѣдая, без зерна крутятся?»⁶⁰

Сковорода вважав, що щастя також не може полягати лише у фізичному здоров'ї чи красі, бо це означало б, що люди старі, хворі та із фізичними вадами ніколи не відчували б щастя. Він писав: «Представ себе безчисленное число... больных и престарѣлых, приведи на память всѣх нескладным тѣлом рожденных. Неужель ты думаєш, что премилосердная и попечительная мать наша натура затворила им двери к щастію, здѣлався для них мачехою»⁶¹. Філософ не заперечував того, що фізичне здоров'я може бути ознакою щасливої людини, але він категорично виступав проти того, щоб його сприймати за сутність істинного щастя. «Не всяк, кто по тѣлу здоров,— писав він,— весело живет. Так видно, что иное дѣло здоровье и другая рѣчь — веселіє души. Если ж здоровый иногда живет без веселія, то для чего нельзя жить душевному веселію без крѣпости тѣла?»⁶²

Філософ твердив, що досягнення щастя не може бути пов'язане з якою-небудь однією країною, століттям, заняттям,

⁵⁸ Григорій Сковорода, т. I, стор. 501.

⁵⁹ Там же, т. II, стор. 340—341.

⁶⁰ Там же, т. I, стор. 217.

⁶¹ Там же, стор. 216.

⁶² Там же, т. II, стор. 447.

посадою, чи однією наукою, бо в цьому випадку шлях до щастя був би закритий для більшості людей. Він писав: «Что было бы тогда, если бы счастье заключил бог в Америкѣ, или в Канарских островах, или в азиатском Иерусалимѣ, или в царских чертогах, или в соломоновом вѣкѣ, или в богатствах, или в пустынѣ, или в чинѣ, или в науках, или в здравии?.. Тогда бы и счастье наше и мы с ним были бѣдные. Кто бы мог добраться к тѣм мѣстам? Как можно родиться всѣм в одном коем-то времени? Как же и помѣстится в одном чинѣ и статьѣ?»⁶³ Сковорода не заперечував того, що щаслива людина може займати високу посаду чи користуватися достатком, бо щасливою людину робить не сама по собі посада чи достаток. Він писав: «Я не говорю, что счастливый человек не может отправлять высокаго званія, или жить в веселой сторонѣ, или пользоваться изобиліем, а только говорю, что не по чину, ни по сторонѣ, ни по изобилію счастливым есть. Если в красном домѣ пировное изобиліе пахнет, то причиною тому не углы красные; часто и не в славных пироги живут углах. Не красен дом углами, по пословицѣ, красен пирогами»⁶⁴.

Український філософ належав до тих кращих умів людства, які протягом століть мріяли про загальне щастя, а не про щастя для обраних. За глибоким переконанням Сковороди істинне щастя може бути лише загальним. Загальність є тим пробним каменем, за допомогою якого перевіряється істинність щастя. Він писав: «Вот тебѣ свѣча: премилосерднѣйший отец наш всѣм открыл путь к счастью. Сим каменем искушай золото и серебро, чистое ли?»⁶⁵ Щастя, обмежене вузьким колом його причетників, Сковорода називав хибним мирським щастям. «Истиннаго же счастья такова есть природа,— писав він,— что чем множайших имѣть в нем сопричастников, тѣм слаже и дѣйствителнѣе беззавистное сіе добро становится и сим одним разнится от ложнаго мирскаго счастья, о коем подобное сказать никак невозможно»⁶⁶.

Істинним щастям Сковорода називав сердечну веселість і радість. Розкриваючи своє розуміння щастя, він писав: «Вот... вам верхушка и цвѣток всего житія вашего, внутренній мир, сердечное веселіе, душевная крѣпость... Вот мир!...

⁶³ Там же, т. I, стор. 14.

⁶⁴ Там же, стор. 219.

⁶⁵ Там же, стор. 218.

⁶⁶ Там же, стор. 199.

Вот щастія нѣдро!»⁶⁷ Щастя і нещастя складають внутрішній світ людини і тому їх бачити не можна. «Щастія и нещастія,— твердив він,— нелзя видѣть. Обое сие дух есть, простѣе сказать — мысль. Мысли в сердцѣ, а сердце... невидное. Ведро ли в нем и весна, и брак или война, молнія и гром,— не видно. Отсюду-то и прелщєніє, когда нещасных щасливыми, вопреки же, блаженных твѣрим бѣдными»⁶⁸. Ось чому, за словами філософа, щастя — це таке добро, яке «во огнѣ не горит, в водѣ не тонет, тля не тлит, тать не крадет»⁶⁹.

У визначенні щастя як особливого психічного стану людини, Сковорода був близький до Епікура, хоч їх погляди в цьому питанні не були тотожними. У Епікура цей психічний стан визначався поняттям «гедоне», яке означало *нейтральний стан* людини, коли усуваються всі турботи, смуток чи радість, журба, страждання, страх смерті і страх перед богами, *це стан спокою і безтурботності (атараксія)*. Сковорода ж для позначення того психічного стану, в якому перебуває щаслива людина, вживав термін «кураж». В одному з своїх творів він так роз'яснює цей термін: «И когда пишется «Да возвеселится сердце мое...», сие значит — да закуражится... Отнять кураж, а навесьть ужас есть то — стѣснить, затворить и связать душу, дабы она не веселилася, но тужила в благом дѣлѣ»⁷⁰. Отже, на відміну від Епікура, який під щастям розумів спокій і безтурботність, Сковорода називав істинним щастям *кураж*, тобто *веселість серця*, або *радість*.

Український філософ не мислив щастя як результат самоспоглядання людини. Джерело куражу він шукав не в самій людині, а поза нею — у навколишньому світі.

На шлях нещасть, писав Сковорода, людей приводять такі стежки:

- А. Входить в несродную статью.
- В. Нестъ должность, природѣ противну.
- В. Обучатися, к чему не рожден.
- Г. Дружити с тѣми, к коим не рожден⁷¹.

У кожному пункті, як бачимо, підкреслюється як джерело нещасть порушення принципу «сродності». Для філо-

⁶⁷ Григорій Сковорода, т. I, стор. 226.

⁶⁸ Там же, стор. 502.

⁶⁹ Там же.

⁷⁰ Там же, стор. 446.

⁷¹ Там же, стор. 322.

софа «Самая добрая душа тѣмъ безпокойнѣе и нещастливѣе живетъ, чемъ важнѣйшую должность несетъ, если к ней не рождена»⁷². Мислитель гнѣвно засуджував тих, хто за власною примхою чи за чужою порадою обирає посаду, супротивну своїй природі. «Зачемъ хватаешься за должность, не вѣдая, будешь ли в ней щасливымъ. Какъ можно тебѣ отправить удачно, не до ея рожденному?»⁷³ У байці про двох котів він висміяв тих, хто лише заради одержання прибутків домагається занять, до яких не має ні покликання, ні любові. У байці говориться про те, як кіт, ласий до риби, почав її ловити, хоч і дуже боявся води. Нове заняття позбавило його спокою, а разом з цим і щасливого життя. Мораль цієї байки висловлена так: «Сіе нещастіє постигаетъ всѣхъ охотниковъ не к званію, но к доходамъ... Природному охотнику больше веселія приносятъ самая ловля и трудъ, нежели поставленный на столъ жареный заецъ...А тотъ уже самый вѣрный другъ званію своему, если и самая доходовъ убыль, нищета, хула, гоненіе — любви его угасить не можетъ»⁷⁴. Таким чином, джерелом нещастя є порушення «закону сродності», тобто ухилення від натури. Ось чому Сковорода розглядав самопізнання не як просту цікавість, не як кохання собою, а як шлях пізнання кожною людиною своєї натури. Він писав: «Сіе-то есть быть щасливымъ — узнать, найдетъ самаго себе»⁷⁵.

Але якщо, як твердив філософ, кураж породжується захоплюючою творчою працею вільної людини, а ухилення від своєї натури призводить до нещастя, то звідси випливає висновок, що кожна людина, якщо вона хоче бути щасливою, повинна слідувати їй. Вимога дотримуватися своєї натури виражена Сковородою в афористичній формі: «Живи по натурѣ».

Сковорода не раз підкреслював, що, висуваючи положення про щастя як слідування своїй натурі, він спирався на Епікура і викривав спроби перевернути зміст вимоги Епікура «Живи за природою». «Но раскусить же должно, что значитъ жить по натурѣ,— писав Сковорода,— не законъ скотскихъ удовъ и похотей нашихъ, но значитъ блаженное оное *естество*... всякой твари свою для нея часть и сродность вѣчно предписующее. О семъ-то естествѣ сказалъ древній Епікур

⁷² Там же, стор. 323.

⁷³ Там же, стор. 324.

⁷⁴ Там же, стор. 339.

⁷⁵ Там же, стор. 225.

слідуюче: «Благодареніє блаженної натурѣ за то, що *нужное* здѣлала нетрудним, а *трудное* ненужным» ⁷⁶.

Положення етики Епікура *«жити за натурою»* було очищено Сковородою від перекручень церковниками та реакційними філософами-ідеалістами і не просто перенесено у власну етику, а опосередковано через теорію «сродності». Вимога Епікура *«живи за натурою»* в етиці Сковороди трансформувалася у вимогу *«трудись по сродності»* і була покладена ним в основу вчення про загальне щастя.

Одно із положень етики Епікура гласить: «Все природне легко досягається, а пусте (зайве) — важко здобувається» ⁷⁷. Спираючись на нього, Сковорода твердив, що трудність виникає там, де «все дѣлається то, что не *нужное*, что лишнее, что не *надобное*, не *приличное*, *противное*, *вредное* ..., *мучительное*..., *дорогое*, *рѣдкое*, *модное*..., *разорительное*...» ⁷⁸

Наш філософ виступав проти того, щоб потрібність сплутувалась з важкістю, бо вважав ці поняття несумісними. Він писав: «Нужность со трудностью так не вмѣщается, как свѣтъ со тмою. Нужно солнце — трудно же ли? Нужен огонь — а труден ли? Нужен воздух — но труден ли? Нужна земля и вода — и кто без нея? Видите нужность? Гдѣ же при бокѣ ея трудность?» ⁷⁹ Потрібністю мислитель називав те, «без чого никак жити неможливо или с мученієм живется без него... Напримѣр, воздух есть необходимо нужен, без обывания же в зимѣ можно жити с мученієм» ⁸⁰. Відстоюючи положення, що потрібне легкодосяжне, а важкодосяжне — не потрібне, Сковорода також спирався на Епікура, що видно з його примітки до наведеного вище висловлювання: «Не утерплю приписать тут пресладких Епикуровых слов сих... «Благодареніє богу, яко *нужная* сотвори *легкостяжными*, *злостяжная* же — *ненужными*» ⁸¹. Знаменно, що свою першу лекцію з етики для студентів Харківського колегіуму Сковорода починав словами, які є парафразом цього висловлювання Епікура.

Таким чином, думка старогрецького філософа-матеріаліста Епікура про те, що *природне легко досягається, а те, що йде не від природи, важко досягається, знайшла свій*

⁷⁶ Григорій Сковорода, т. II, стор. 140.

⁷⁷ Материалисты Древней Греции, стор. 211.

⁷⁸ Григорій Сковорода, т. I, стор. 459.

⁷⁹ Там же, стор. 458.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Там же, стор. 459.

дальший розвиток і конкретизацію у положенні українського філософа про *«сродну» працю, як працю легку, і «несродну», як працю важку.*

На відміну від Епікура, який розв'язував проблему щастя виключно у морально-психологічному плані, Сковорода, твердячи у зрілий період своєї творчої діяльності, що справжнє щастя полягає в *«сродній»* праці, розв'язання цієї проблеми, в кінцевому підсумку, пов'язував із зміною соціальних умов життя людей, створенням справедливого суспільного ладу.

Сучасники Сковороди, західно-європейські буржуазні філософи Ж. Руссо, Е. Кант та інші, виражаючи егоїстичні інтереси свого класу, створили теорію про несумісність щастя і громадського обов'язку. Уявлення про асоціальну природу людини вплинуло на характер їх соціального ідеалу. У *«Суспільному договорі»* Руссо проводиться ідея принципової неможливості гармонійного поєднання інтересів людини і суспільства. Кант твердив, що жодна влада не може примусити народ виконувати суспільний договір, і тому на сцену повинен виступити такий моральний закон, який вимагає зречення чуттєвості і земного щастя та підкорення найвищому обов'язку — обов'язку перед потойбічним світом.

Український мислитель не протиставляв особисте щастя громадському обов'язку. Його розуміння справжнього щастя різко суперечить релігійному уявленню про щастя, в основі якого лежить егоїстична ідея особистого спасіння; воно разом з цим відрізняється і від уявлення ідеологів буржуазії XVII—XVIII ст., в якому особисте щастя протиставлене громадському обов'язкові. В уявленні Сковороди про щастя, в якому відображені інтереси простого народу та його соціальний ідеал, виявляється тенденція до поєднання особистого щастя з громадським обов'язком.

Використавши народну мрію про щастя, релігія створила свій ідеал щастя, досягнення якого перенесла в потойбічний світ. В ім'я життя у фантастичному раї релігія заперечує можливість земного щастя. Виявляючи антигуманістичний і фантастичний характер релігійного ідеалу, В. І. Ленін писав: *«Релігія дає людині ідеал. Людині потрібен ідеал, але людський, відповідний природі, а не надприродний»*⁸².

Сковорода відкидав релігійний ідеал і твердив, що щастя буде здійснено не в потойбічному світі, як обіцяє церква, а

⁸² В. І. Л е н і н. Твори, т. 38, стор. 61.

на «грішній» землі. Будучи полум'яним патріотом, він твердо вірив у те, що щасливе життя можна створити на батьківщині, і засуджував тих, хто шукав його в інших країнах. Він писав: «Нынѣ же желаетъ ли бытьъ щасливымъ? Не ищи щастія за морем..., не странствуй по планѣтам..., не ползай по шарѣ земном, не броди по Іерусалимам...»⁸³

Сковорода визнавав, що «исход к щастію не коротенькой»⁸⁴ і що небагатьма долаються перешкоди, які виникають на цьому шляху. Сковорода так писав М. Ковалінському про причини, через які лише небагатьом щасливцям вдається переплисти велике житейське море:

Ти питаєш: якщо щастя життя в кожному з нас, то чому
Досягає його така невелика кількість людей?
О, це тому, що їм важко керувати своєю душею,
І тому, що вони не навчилися приборкувати свої пориви⁸⁵.

Сковорода вважав більше щасливою ту людину, яка не лише зможе знайти щастя, але й зуміє ним користуватися. Він писав:

Щасливий той, хто мав змогу знайти щасливе життя.
Але щасливіший той, хто вміє користуватися ним⁸⁶.

Поглядам Сковороди на щастя властиві були і слабкі сторони і суперечності. Він переоцінював значення «закону сродності», а звідси логічно випливала його порада задовольнятися тим, що людина має від природи, бо щастя полягає в тому, щоб не бажати більше, ніж дає природа. Так наприклад, він писав:

Якщо ти задоволений своєю долею, будеш спокійний.
Не той щасливий, хто бажає кращого,
А той, хто задоволений тим, чим він володіє⁸⁷.

Душевний стан людини, у якої «панує розумне самозадоволення», філософ називав «автаркія». Він писав, що «автаркія» — це латинське слово для означення душевного спокою, «при якому людина задоволена своєю долею»⁸⁸. І хоч

⁸³ Григорій Сковорода, т. I, стор. 15.

⁸⁴ Там же, стор. 223.

⁸⁵ Там же, т. II, стор. 336.

⁸⁶ Там же, стор. 337.

⁸⁷ Там же.

⁸⁸ Там же, стор. 215.

під долею Сковорода розумів не те, що розуміли фаталісти, а необхідність слідувати природі, все ж його заклик до автаркії носив наліт фаталізму.

Суперечність між положенням про щастя, як легкодосяжне, і визнанням того, що щастя все ж досягається небагатьма, філософ, як ми бачили, намагався усунути шляхом розмежування понять «нужность» та «трудность». Щоб зняти вказану суперечність, він у творі «Пря Бѣсу со Варсавою» навіть визнав помилковість свого раніше висловленого твердження: «Чем большее добро, тѣм большим то трудом ограждено, как рвом»⁸⁹. Однак, хоч Сковорода, врешті решт, і схилявся до висновку про легкодосяжність щастя, але через те, що він не відмовився від своєї теорії «сродності», згідно якої щастя досягається лише в «сродному» труді, вказана суперечність фактично не була усунена. До цього слід додати, що твердження філософа про легкість досягнення щастя не мобілізувало на боротьбу з труднощами і було помилковим.

У своїх судженнях про загальне щастя український філософ не був вільний від впливу релігійно-ідеалістичних вчень. Цей вплив виявився в тому, що вимога жити за натурою у нього одягнута в теологічний наряд і виступає як вимога жити за волею божою (щастя в тому, «чтоб охотно отдаться на волю божію»⁹⁰), у заклику до задоволення малим та ін.

Однак, незважаючи на наявність у вченні Сковороди про щастя слабких сторін і окремих помилкових положень, у цілому воно мало прогресивний характер, бо було спрямоване проти вчення церкви про щастя в загробному житті і обґрунтовувало можливість щасливого життя на землі.



Автори майже всіх опублікованих до революції і в радянський період праць про Сковороду у тій чи іншій мірі торкаються його етики. Але через те, що багато авторів виходило із помилкової, а деякі й із фальсифікованої оцінки теоретичної філософії мислителя, його етичні погляди виявилися переколюченими. Найгрубіші переколювання етики виявляються в тому, що їй приписується релігійно-містичний

⁸⁹ Там же, т. I, стор. 471.

⁹⁰ Там же, стор. 321.

характер і з неї витравляються соціальний зміст, матеріалістична та атеїстична тенденції, а сам мислитель зображується моралістом, самітником, індивідуалістом, людиною з антигромадськими настроями. В основному оцінка етики Сковороди цими авторами збігається, тому немає потреби зупинятися на ній докладно. Наведемо лише окремі приклади.

Так, В. Ерн, який перекутив філософію Сковороди у дусі східнохристиянського логізму, твердив, що «мораль Сковороди містична, і основні кардинальні чесноти носять для Сковороди релігійний, але аж ніяк не моралістичний характер»⁹¹. Вигадки В. Ерна повторяв і фальсифікатор Д. Чижевський, який писав, що «у своїй етиці... Сковорода стоїть на ґрунті християнської традиції»⁹² і що «етика Сковороди сконцентрована цілком коло аскетичних та містичних ідей: наука про спокій, конкретна наука про чесноти, ставлення до світу є типово аскетичні»⁹³. Він намагався не лише перекутити етику Сковороди, але і його самого зобразити мислителем, який нібито відійшов від життєвих справ і турбот, добровільно ізолював себе від суспільства і замкнувся у своєму «духовному» монастирі. Чижевський писав: «Він не вимагає зовнішнього віддалення від світу,— це він уважав би може за ознаку слабощів, але хоче досягнути внутрішнього віддалення, душевної замкненості від світу,— що є передумовою містичного шляху. Напис, що Сковорода його вигадав для свого надгробку: «Мір ловил мене, но не поймал» — найліпше виявляє цей основний пафос його відношення до світу»⁹⁴. Хоч, як видно із наведеної цитати, Чижевський і намагається деякими застереженнями пом'якшити неймовірне звинувачення Сковороди у його розриві з суспільством, але від цього основний «пафос» його наклепницьких тверджень аж ніяк не зменшується.

У світлі високої оцінки Сковородою праці як основи суспільства і найважливішого морального фактору нісенітницею виглядає твердження В. Петрова. Сковорода, ніби заперечуючи суспільство і державу, вчив: «не треба продавати, купувати, женитися, воювати, захищати батьківщину, будуватися. Геть крамарів і крамарювання, геть військо і бать-

⁹¹ В. Эрн. Г. С. Сковорода. Жизнь и учение, стор. 290.

⁹² Д. Чижевський. Філософія Г. С. Сковороди, стор. 136.

⁹³ Там же, стор. 181.

⁹⁴ Там же, стор. 141.

ківщину, геть суди і суддів, геть працю, що вона є джерело для будування держави. Негативуючи суспільство і суспільний лад Сковорода ствердив «нероблення»⁹⁵. Таких злісних наклепів не зводили на Сковороду навіть його запеклі вороги.

Багато авторів, в тому числі деякі радянські, на наш погляд, перекручують класові корені етики Сковорода та морально-етичні принципи. Так, наприклад, Яворський, Скитський та інші бачили в етиці Сковорода вираження інтересів буржуазії, а його морально-етичні принципи розглядали як вимоги пуританської моралі. «У цих вимогах пуританської моралі,— писав Скитський,— відбилась буржуазна стихія, з якої вийшов сам Сковорода»⁹⁶.

Більшість авторів вважають, що Сковорода був індивідуалістом, а його етика базувалась на принципі егоїзму. Так, якщо із авторів дорадянського періоду Ф. Кудринський писав, що «етичне вчення Сковорода за своєю суттю є теорія всезадоволеного, всеблаженного егоїзму»⁹⁷, а А. Товкачевський твердив, що «Сковорода був послідовним індивідуалістом»⁹⁸, то радянський автор Скитський пішов далі— він називав філософа «великим індивідуалістом»⁹⁹.

Особливу точку зору в цьому питанні займали М. Яворський та А. Ковалівський. М. Яворський вважав, що «етика Сковорода — це етика активного космополітичного альтруїзму»¹⁰⁰, а А. Ковалівський писав, що в «етиці Сковорода стояли один проти одного, то борючись, то силкуючись злитись, два етичних напрямки — індивідуально-особисте та універсально-громадське»¹⁰¹.

Насправді ж етика Сковорода не базується ні на принципі егоїзму, ні на принципі альтруїзму. У його етиці, як ми бачили, інтереси особи і суспільства не протиставлялись

⁹⁵ «Життя і революція», 1926, № 4, стор. 50.

⁹⁶ Б. В. Скитский. Социальная философия Г. С. Сковороды, стор. 51.

⁹⁷ «Киевская старина», 1898, № 2, стор. 278.

⁹⁸ А. Товкачевський. Г. С. Сковорода. стор. 65.

⁹⁹ Б. В. Скитский. Социальная философия Г. С. Сковороды, стор. 50.

¹⁰⁰ Д. И. Багалея. Украинский странствующий философ Г. С. Сковорода (с приложением статьи М. И. Яворского «Сковорода и его общество»), стор. 58.

¹⁰¹ А. Ковалівський. Розвиток етичних поглядів Г. С. Сковорода в зв'язку з його життям. «Науковий збірник Харківської науково-дослідної кафедри історії України», стор. 95.

і не боролись один з одним, як твердить А. Ковалівський, а пов'язувались.

Позбавлено також підстави і твердження А. Ковалівського про те, що Сковорода під старість нібито все більше відхилявся від суспільної етики. Не може ж бути достатньою підставою для такого висновку вірш Сковороди «Чолнок мой бури вихр шатает», в якому виражені важкі особисті переживання філософа, викликані посиленою на той час кампанією брехні та наклепів.

Етика Сковороди історично і класово обмежена. Мислитель не зміг до кінця розв'язати завдання створення незалежної від релігійної моралі етики та подолати ряд інших недоліків і слабких місць. Однак це не дає підстави називати його етику містичною, аскетичною та індивідуалістичною, а його самого — мізантропом, який нібито проповідував теорію «нероблення».

Етика Сковороди була близькою до життя народу, і, насамперед, до селянсько-козацьких верств. Та обставина, що філософ, спираючись на свою етику, піддавав критиці моральні пороки феодального суспільства, значно сприяла подоланню абстрактності морально-етичних принципів, які він відстоював. Своєю етикою мислитель прокладав шляхи для повного подолання феодально-церковної моралі і утвердження матеріалістичної етики.

АТЕЇСТИЧНА ТЕНДЕНЦІЯ У СВІТОГЛЯДІ СКОВОРОДИ

У зв'язку з тим, що у постановці багатьох філософських та соціологічних проблем український мислитель відштовхувався від критики християнської ортодоксії, для характеристики його світогляду має істотне значення вивчення його справжнього ставлення до офіційної церкви, сектантства, до релігії взагалі. Однак ці питання, які й самі по собі є складними, були остаточно заплутані всякими фальсифікаторами.

Більшість радянських авторів у своїх працях ці питання обходять. Ті ж автори, які в тій чи іншій мірі торкаються їх, приходять до таких висновків, які, на нашу думку, не впливають із творів Сковороди і в ряді випадків модернізують його погляди на церкву та релігію.

У світогляді Сковороди можна виявити атеїстичну тенденцію, яка розвивалася у тісному зв'язку з його матеріалістичною тенденцією.

Якщо для раннього періоду творчої діяльності філософа (50—60 рр.) був характерний антиклерикалізм, то в творах зрілого періоду (70—90 рр.) антиклерикалізм поєднується вже з яскраво вираженою атеїстичною тенденцією.

Опозиційні настрої до офіційної церкви зародились у Сковороди ще в період його навчання в Київській академії, про що свідчить той факт, що, як уже зазначалось, не бажаючи поповнити ряди духовництва, він залишив богословський клас до закінчення повного курсу навчання. Згодом, у зв'язку з тим, що в центр уваги філософа висувалась проблема щастя і все чіткіше нарастив антиклерикалізм та

посилювалася атеїстична тенденція, його розрив з християнською церквою став неминучим. Ось чому назавжди залишаться марними спроби фальсифікаторів примирити з церквою Сковороду хоч би після його смерті.

Нам здається, що не можна виявити джерела антиклерикалізму Сковороди і простежити за розвитком атеїстичної тенденції в його світогляді, якщо при цьому не буде вияснено справжнє ставлення філософа до біблії. Необхідно враховувати ту обставину, що, починаючи з 50-х років і до самої смерті Сковороди, біблія незмінно знаходилася в сфері його інтересів і що тому більшість його філософських та значна частина літературних творів в тій чи іншій мірі пов'язана з біблією. Інтерес до біблії у філософа був настільки великий, що вона відтіснила на другий план інші книги. Біблію він почав читати ще в 50-і роки, тобто, інакше кажучи, переосмислювати її зміст. Це видно з таких його слів: «Простите, други мои, чрезмѣрной моей склонности к сей книгѣ... библию начал читать около тридцати лѣт рожденія моего. Но сія прекраснѣйшая для меня книга над всѣми моими полюбовницами верх одержала»¹.

Інтерес Сковороди до біблії аж ніяк не був викликаний причинами богословського характеру. Філософ намагався знайти у ній відповіді на питання, що виникали в нього в зв'язку з роздумами про щастя. Однак чим глибше вникав він у зміст біблійських текстів, тим більше переконувався в хибності та ілюзорності щастя, що його проповідує релігія. Мислитель прийшов до висновку, що церква і християнська ортодоксія є перешкодою на шляху до справжнього щастя. Тому посилення антиклерикалізму та виникнення атеїстичної тенденції були тісно пов'язані у філософа з розгортанням критики християнської ортодоксії, особливо біблії.

Уже в своїх перших філософських творах «Начальная дверь ко христіанскому добронравію» і «Наркісс» Сковорода порвав з християнськими уявленнями про особового бога. Філософ, як ми вже вияснили, схилився до пантеїстичного розуміння бога, згідно з яким бог включений у природу (але не розчинений в ній) і ототожнений із закономірністю. Церковники побачили, що в цих творах філософ виступив проти одного із основних догматів християнської релігії, і тому поспішили вигнати його із Харківського ко-

¹ Григорій Сковорода, т. I, стор. 246.

легіуму. Не кращою виявилася і доля самих творів. Як уже відзначалось, найрізкіші зауваження збоку цензора Московської цензури викликали ті місця із вказаних творів, в яких Сковорода заперечував існування особового бога. Так, наприклад, «Разговор второй» твору «Наркісс», що майже повністю був присвячений спростуванню християнського догмату про особового бога, викликав прямо-таки пароксизм гніву у духовного цензора Іванова, який писав: «Второй разговор по содержащейся в ней наивеличайшей ереси, достоин сожжения и проклятия» ².

Мислитель відкинув також і догмат про троїчність бога. У творі «Потоп зміин» Сковорода, розкриваючи логічну суперечливість вчення християнської церкви про бога в трьох особах, писав: «Тройца во единицѣ и единица в тройцѣ быть не может, развѣ единицы. Но кто же *един*, токмо *един бог*» ³.

Український філософ відкинув євангельську легенду про Христа. У написаних у 1765—1766 рр. проповідях «Убужд-шеся видѣша славу его» і «Да лобжет мя от лобзаній уст своих», які були вступом до курсу лекцій з етики, прочитаних ним в 1766 р. у Харківському колегіумі, він заперечував існування історичного Христа і висміював оповідання євангелістів про його народження, смерть, воскресіння і вознесіння на небо. Сковорода іронізував над богословами, які, виясняючи генеалогію міфічного Христа, сперечаються з таких пустопорожніх питань: «Гдѣ он родился? От коих родителей? Сколько жил на свѣтѣ? Как давно? Двѣ ли уже тысячи лет или не будет...?» ⁴ Він обурювався: «Зачем ты вперил твое любопитство в эти плѣтки?» ⁵

Сковорода різко засуджував тих наївних християн, які, повіривши євангельським легендам, шукають Христа «в единаначалствіях кесаря Августа..., во владѣніях Пилатовых... волочатся по Іерусалимах, по Іорданах, по Вифлеемах..., по Фаворах; нюхают между Эвфратами и Тиграми... Ищут в долгих моленіях, в постах, в священнических обрядах... в денгах, в столѣтнем здоровѣ, в плотском воскресеніи...» ⁶

Викриваючи безглуздість євангельських легенд про не-

² Рукоп. отд. госуд. библиотеки СССР, фонд 174 Московской духовной цензуры, картон 33, од. зб. 6, аркуш 5 (зв.).

³ Григорій Сковорода, т. I, стор. 557.

⁴ Там же, стор. 3.

⁵ Там же, стор. 4.

⁶ Там же, стор. 7—8.

порочне зачаття діви Марії та про воскресіння із мертвих, в реальність яких могли вірити лише неосвічені люди глибокої давнини, філософ писав: «Возможно ль... чтоб дѣва по рождествѣ осталась?... Вѣрь сему, грубая древность, наш вѣкъ просвѣщенный» ⁷.

Сковорода заперечував усі «таїнства» — хрещення, вінчання, євхаристії (причастя), маслосвяття та ін. Висміюючи «таїнство» причастя, в якому за вченням церкви хліб нібито перетворюється в тіло Христове, а вино в його кров, він писав: «Коль краты привязала мене богу тайна евхаристій? Крошка хлѣба и ложечка вина ненасыщающая тѣла...» ⁸

Філософ відкинув також християнське вчення про первородний гріх, про церкву як охоронницю божої благодаті, про божественне приречення, про існування загробного життя, про рай і пекло і т. д.

Він твердив, що раю небесного, як і пекла, в природі не існує. Якщо ж користуватися церковною термінологією, то раєм для людей буде здійснена на землі мрія про загальне щастя. «...для мудреця,— писав Сковорода,— раєм буде будь-який берег, будь-яке місто, будь-яка земля і будь-який дім» ⁹. У повісті І. Срезневського «Майор, майор!» наведений нібито взятий із невідомого нам твору Сковороди уривок про рай, в якому висловлюються думки, які сходяться з його власними. У ньому розвивається думка, що рай — на землі, що рай — це щастя, це велике благо, яке люди можуть самі знайти ¹⁰.

Виступаючи проти догматики християнської релігії і повністю відкидаючи її обрядову сторону, Сковорода в 60-х роках остаточно порвав з церквою. Виконуючих церковні обряди філософ називав ідолопоклонниками, які «уповают на плоть и кровь святых... обожают вещество в ладанѣ, в свѣчах, в живописи, в образах и церемоніях» ¹¹. Він засуджував і висміював звичай оплакування покійників, називаючи його людською глупотою. У листі до М. Ковалінського Сковорода назвав похорони ігумена монастиря сумним, ганебним і разом з тим смішним видовищем. «О часи!

⁷ Григорій Сковорода, т. I, стор. 270.

⁸ Там же, стор. 473.

⁹ Там же, т. II, стор. 372.

¹⁰ Див.: «Московский наблюдатель», 1836, кн. 2 (март, апрель), стор. 443—444.

¹¹ Григорій Сковорода, т. I, стор. 408.

О звичаї! Ігумен помер, народ метушиться, плачучи; я сміюся і разом з тим плачу в душі. Сміюся з людської глупоти, її ж оплакую»¹².

Філософ не визнавав релігійних свят. «Празднику не время творец,— писав він,— но ведренная совѣсть»¹³. Справжнім святом є веселість серця, яка визначається не церковним календарем, а добродіями ділами людини. Сковорода писав: «Веселіє сердца — живот человѣку. Вот истинный праздник... Кая полза, аще на воздухъ — не в сердце — ведро и весна?»¹⁴ Справжнє свято для людини — чисте серце, веселість душі, кураж — створюється не церковними церемоніями та обрядами,— воно є метою і наслідком її високоморального життя.

Сковорода висміював вигадані церковниками легенди про життя угодників, які намагалися, убиваючи свою плоть постом, веригами та іншими бузувірськими засобами, наблизитися до бога, за що церква зараховувала їх у сонм святих. У творі «Потоп зміин» філософ висміяв «безмінервних» церковних писак, які загнали в діжку старогрецького філософа Діогена, а Сімеона Столпника поставили на стовп. Він писав: «Едино не ражжеванное слово раждает смѣшныя вздоры. Как можно жить в бочкѣ или на колумнѣ?»¹⁵

Філософ різко критикував вище чорне табіле духівництва і монахів за їх лицемірство, фарисейство, святенництво і бачив у них носіїв найаморальніших явищ сучасного йому суспільства, які прикривались розкішними церковними одечами. У творі «Бесѣда, нареченная двое» Сковорода писав: «Лицемѣре! К чему же тебѣ финикова епанча Павлова? К чему Антоніевска борода, а Савин монастырь, капишон Пахоміев?.. Сей есть один только монашеский маскарад»¹⁶. Ці і всі інші місця, в яких філософ викриває лицемірство духівництва, були викинуті цензором архімандритом Агапієм¹⁷, і, як уже вказувалось, вихід у світ цього твору духовна цензура затримала на цілий рік.

Нищівну сатиру на носіїв пороків феодально-кріпосницького ладу із середовища служителів церкви усіх рангів Сковорода дав у своєму різко антиклерикальному творі

¹² Григорій Сковорода, т. II, стор. 371.

¹³ Там же, стор. 391.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же, т. I, стор. 566.

¹⁶ Там же, стор. 180.

¹⁷ Див.: Рукоп. отд. ГБИЛ, ф. Унд 1262.

«Брань архистратига Михаила со Сатаною». Він писав: «Ба, ба, ба! Кое странное сіе вижу позорище!.. Пятерица челоуѣков бредут в преобширных епанчах, на пять лактей по пути влекущихся. На головах капишоны. В руках не жезлы, но дреколіе. На шеѣ каждому по колоколу с веревкою. Сумами, иконами, книгами обвѣшенны. Едва-едва движутся, аки быки, парохіалный колокол везущи. Вот развѣ прямо труждающіися и обремененны!... Сіи суть лицемѣры... мартышки истинныя святости... по лицу святы, по сердцу всѣх беззаконнѣе. Сребролюбивы, честолюбивы, сластолюбцы, ласкатели, сводники, немилосерды, непримирительны, радующіися злом сосѣдским, полагающіи в прибылях благочестіе...»¹⁸

У молитві під назвою «Лицемѣры, молящєся, поют» філософ викриває егоїстичну та реакційну суть церковних обрядів, а також їдко висміює жадібність і користолюбство служителів культу. Молитва має таку характерну кінцівку:

Услыши, боже, вопль и рык!
Даждь нам богатство всѣх язык!
Тогда-то тебе прославим,
Златыя свѣчы поставим,
И всѣ храмы позлащенны
Возшумлят твоих шум фѣній —
Токмо даждь нам вѣк злат!¹⁹

У зв'язку з цим варто нагадати історію видання твору «Брань архистратига Михаила со Сатаною», про яку ми детально розповіли (див. розділ I). Ця історія, як і історія з виданням інших антиклерикальних за своїм змістом творів, красномовно свідчить про те, що церква бачила в українському філософі свого непримиренного ворога.

Атеїстична тенденція у філософії Сковороди знаходила своє вираження у розв'язанні мислителем кардинальних теоретичних проблем. Особливо яскраво ця тенденція виявилася у розв'язанні філософом проблеми вічності чи створюваності світу. Відкинувши християнське уявлення про особового бога, який створив світ із нічого і постійно втручається в справи світу, і включивши його в природу, Сковорода тим самим позбавив бога всіх атрибутів, яким наділяла його християнська релігія.

Якщо згідно з вченням християнської релігії відносини між богом і людиною мають містичний характер і церква ви-

¹⁸ Григорій Сковорода, т. I, стор. 454.

¹⁹ Там же, стор. 455.

ступає в них як посередник, то у Сковороди між божеством і людиною жодного посередника не вимагається. У філософа божество пізнається за допомогою розуму і кожна людина самостійно без посередника в особі церкви та її служителів шляхом самопізнання розкриває у собі божественне начало. Самопізнання у Сковороди зливається з богопізнанням.

Виступаючи у вигляді безособового духовного начала, бог у Сковороди не вимагає жертв, не погрожує карою за гріхи, не обіцяє раю після смерті і взагалі не втручається в справи світу, який розвивається за своїми природними законами.

Виходячи із свого розуміння бога, Сковорода відкинув усю догматичну та обрядову сторону релігії. Він заперечував істини «одкровення» та монополію на абсолютну істину християнської чи якоїсь іншої релігії. Релігійному догматизму та містицифі філософ протиставив вільнодумство і раціоналізм. Розуміння Сковородою бога, якщо його розглядати в історичному плані, об'єктивно сприяло деформації і «розмиванню» поняття бога, яке згодом перетворилося у позбавлену свого традиційного змісту «лузгу» і, в кінцевому підсумку, було зовсім відкинуте українськими мислителями-атеїстами, які жили в інших історичних умовах.

Атеїстична тенденція виявилася і в суспільно-політичних та соціологічних поглядах Сковороди, а також у його етиці і педагогіці. Філософ, як було з'ясовано, намагався вивести морально-етичні принципи не із велінь бога чи із «святого письма», а з самого життя і своєї філософії. Його гуманістичний ідеал загального щастя, яке повинно бути створене на землі на основі «сродної» праці, протистоїть релігійному антигуманістичному ідеалу щастя, яке церква обіцяє в потойбічному світі.

Але через те, що український філософ вів боротьбу проти християнської ортодоксії не з позиції матеріалізму та атеїзму, а спирався у цій боротьбі на непослідовно проведений пантеїзм, у своїх творах він продовжував користуватися традиційною церковною термінологією, намагаючись, однак, переосмислити її зміст у світлі своєї філософської концепції.

Трансформації зазнали у нього не лише християнське уявлення бога, але й інші релігійні уявлення та поняття. Так, заперечуючи існування історичного Христа, Сковорода у своїх творах все ж часто згадує це ім'я. Але Христос у нього означав не одну із іпостасей «святої трійці», яким уявляють його християнські теологи, і навіть не

просто земну людину, а лише образ божественної мудрості. Так, у своїх лекціях з етики філософ, указавши на те, що «премудрость божія» різні імена одержала, писав: «А самые первѣйшіе христіанѣ назвали ее Христом»²⁰. Він ототожнював Христа з істинною (духовною) людиною, твердячи, що «истинный человек... или Христос,— все то одно»²¹. Ось чому Сковорода писав, що «Мойсей и Христос — одно» і наводив паралель «Епикур—Христос»²². Якщо врахувати, що церковники третирували матеріаліста і атеїста Епікура, то наведена філософом паралель між Епікуром і Христом була досить сміливою.

Такого ж переосмислення зазнали у Сковороди й інші релігійні поняття. Так, термін «віра» у нього багатозначний. Він, наприклад, часто вживається у значенні істини. В одному із листів філософ писав, що «вѣра не роздѣляется от правды»²³. Сковорода користується цим терміном і тоді, коли хоче висловити своє переконання в тому, що світ пізнаваний, що пізнаюча людина «провидит отдаленное, прозирает сокровенное, заглядает в преждебывшее, приникает в будущее»²⁴. Упевненість у тому, що людський розум може проникнути в сутність речей, мислитель образно називає прозорливим оком²⁵. Він називав віру підзорною трубою, яка дає можливість побачити світле майбутнє людства. Мріючи про щасливе життя на землі, Сковорода писав К. Н. Курдюмову: «Я, издали взирая на сію землю... очима вѣры, как зрительною трубою, что на обсерваторіях астрономских, всѣ мои обуревания и горести сим позорищем улаждаю»²⁶.

Пеклом він називав злу волю, яка отруює людям життя, позбавляє їх радості і завдає жахливих мук. В одній із ранніх пісень, що увійшли у збірку «Сад божественных пѣснѣй», ми знаходимо такі віршовані рядки:

Зарѣжь ту волю, друг, то ада нѣтъ, ни мук...
Убій ту душу, брат, так упраздниш весь ад²⁷.

²⁰ Григорій Сковорода, т. I, стор. 21.

²¹ Там же, стор. 4.

²² Там же, т. II, стор. 57.

²³ Там же, стор. 453—454.

²⁴ Там же, т. I, стор. 418.

²⁵ Там же, стор. 198.

²⁶ Там же, т. II, стор. 437.

²⁷ Там же, стор. 52.

Філософ вкладав світський зміст у релігійне поняття «гріх». Він називав гріхом допущені людиною помилки при визначенні свого життєвого шляху, життя без ясної мети, порушення моральних норм поведінки людей. «Что есть грѣх,— писав він,— естли не заблужденіе? Грѣшить..., значит быть безпутным, что ж бедственнѣе, как шествовать без дороги, жить без пути, ходитъ без совѣта»²⁸. Але у філософа є й інші визначення поняття «гріх». Так, наприклад, він писав, що «грѣх есть слѣпота душевная»²⁹. Він твердив, що від подібних «гріхів» ніхто не застрахований і що ці «гріхи» і ведуть у «пекло».

У Сковороди було позбавлено свого традиційного змісту і релігійне уявлення про диявола як про злого духа, чорта, сатану. Дияволом він називав звичайного наклепника. Вказуючи на походження цього терміну, філософ писав, що «еллински діаволос, сирѣчь переметчик, римски же traductor, сирѣчь сводник, или переводник, дано имя *клеветнику*; славянски же клеветать значит то же, что колотить, мѣшать горкое со сладким и вопреки»³⁰.

У творах філософа зустрічається термін «молитва». Але, якщо церковники в цей термін вкладають релігійно-містичний зміст, вважаючи молитву формою спілкування людей з богом та з іншими небожителями, то Сковорода називав молитвою роздуми людини про життя, щастя та інші серйозні питання. «Подумаймо,— писав він,— таковая дума есть та самая сладчайшая богу молитва»³¹. Про молитву як зосередження людини на пізнанні себе філософ писав у творі «Асхань»: «Непрестанно думай, чтоб узнать себе. И сіе-то есть молитва, то есть ражженіе мыслей твоих к сему»³².

Сковорода вживав у невластивому їм значенні й інші релігійні поняття. Так, наприклад, святим він називав все добре, морально чисте. «Все то святое,— писав він,— что доброе»³³. Чудом філософ називав не надприродні явища, існування яких він заперечував, а «образ или фигуру»³⁴. Таким чином, можна сказати, що наш мислитель користувався

²⁸ Григорій Сковорода, т. I, стор. 272.

²⁹ Там же, стор. 472.

³⁰ Там же, стор. 456—457.

³¹ Там же, стор. 215.

³² Там же, стор. 108.

³³ Там же, стор. 330.

³⁴ Там же, стор. 388.

релігійними поняттями не в їх традиційному значенні. У кожний такий термін він вкладав свій зміст, який впливав з його філософської концепції.

Та обставина, що філософ широко користувався церковною термінологією, пояснюється не лише нерозробленістю на той час філософської термінології, але, головним чином, тим, що він критикував християнську ортодоксію, не пориваючи повністю з релігійною ідеологією. Цим можна пояснити і виявлену ним непослідовність у критиці християнства як однієї з форм релігії.

Сильні і слабкі сторони критики Сковородою християнської ортодоксії особливо яскраво виявились у критиці ним біблії. Сковорода заперечував біблію в її буквальному розумінні. Його критика біблії за своєю формою зближується з критикою її енциклопедистами і вольтер'янцями. У своїх творах мислитель виявив і викрив брехливість біблійських оповідань. Він писав: «Знай, что біблію читають и ложь... щитають есть то же»³⁵. За словами філософа, щоб перерахувати всю біблійську брехню «чуть ли долѣет полгода»³⁶.

Сковорода відзначав, що біблія вже з перших рядків, «на самом порогѣ, лжет: «Вначалѣ сотвори бог небо и землю»³⁷. Чутку про близький кінець світу, поширювану в Х ст. деякими церковниками, які ґрунтували своє «процтво» на тлумаченні євангельських слів: «Связа сатану на тысящу лѣт», філософ назвав брехливою, розрахованою на немовлят казкою.

Викриваючи брехливість і суперечливість біблійського оповідання про створення світу за шість днів, Сковорода писав: «Да будет свѣт! Откуда же свѣт сей, когда всѣ небесныя свѣтила показались в четвертый день? И как день быть может без сонца? Блаженная натура постоянна... Таким вздором чрез всю седмицу рыгает, будто был зрителем вселенскаго сего чудотворного театра...»³⁸ Висміюючи біблійську легенду про створення богом світу, Сковорода далі писав: «Наконец, всю божію фабрику сію самым грубым юродством запечатлѣл: «Почи от всѣх дѣл своих». Будто истомлен, ничего создать не мог уже больше. А если бы не сіе помѣшало было, непремѣнно у нас нынѣ показались бы безхвостые львы, крылатые черепахи и кобылы, хвоста-

³⁵ Григорій Сковорода, т. I, стор. 553.

³⁶ Там же, стор. 551.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же, стор. 552.

тые зайцы, единорожны волю, ...пухособольи ежаки, четыреokie и четыреушие судьи, правдолюбные ябедники и клеветники, премудрые (сказать по-теуто́нску) — шпцбубы, по-малоросси́йску — умные дураки и протчая чудовища и уроды, а за ними бы вслѣд, как елисейское желѣзо, вынырнуло бы (сказать по-римску) *mobile perpetuum* и филозофскій все злато европейское преобразующій в злато камень»³⁹.

Філософ також висміяв суперечливі біблійські казки про створення богом раю на землі і життя перших людей. Він писав: «Насади господь бог рай во Едемѣ на востоцѣх». Вот болтун! Сад насадил в саду. Еврейское слово Едем есть то же, что сад. Откуда же на сей (так сказать) садовый сад глядѣть, чтоб он казался на востоках? Но и видно, что у него как солнце, так не один и восток. «Позна Каин жѣну свою». О, безстыдный буеслов! Забыл, что по его ж сказкѣ, не было в мырѣ, кромѣ четырех человек. Гдѣ ж он взял жену себѣ, кромѣ матери?»⁴⁰

Сковорода яскраво показав безглуздість та антиприродний характер і інших подій, про які розповідається в біблії. Він з іронією писав, що біблія «наскажет, что люде преобразуются в соляные столпы, возносятся к планетам, ѣздят колясками по морском днѣ и по воздухѣ, солнце, будто карета, останавливается и назад подается, желѣзо плавает, рѣки возвращаются, от гласа трубнаго разваливаются городскія стѣны, горы, как бараны, скачут, рѣки плещут руками, дубравы и поля радуются, волки с овцами дружат, волю со львами пасутся, играют мальчики с аспідами, встают мертвыя кости, падают из яблонь небесная свѣтила, а из облаков крупяная каша с перепелками, из воды дѣлается вино, а нѣмыи, напившись, бесѣдуют и прекрасно поют и протч. и протч.»⁴¹

Філософ заперечував можливість існування у світі чудес і висміював тих, які подібно неосвіченим стародавнім людям вірять у біблійські чуда. У творі «Кольцо» він писав: «Возможно ль, чтоб Енох с Ілією залѣтели будто в небо? Сносно ли натурѣ, чтоб остановил Навин солнце? Чтоб возвратился Иордан, чтоб плавало желѣзо?... Чтоб человек воскрес?...»⁴²

³⁹ Там же, стор. 552—553.

⁴⁰ Там же, стор. 553.

⁴¹ Там же, стор. 553—554.

⁴² Там же, стор. 270.

Сковорода твердив, що лише хворим та неосвіченим людям, або дітям, і то тільки до певного віку, можуть прийти в голову такі нісенітниці, ніби закони природи за чимось бажанням скасовуються і тоді відбуваються явища, що порушують природний розвиток речей. Він писав: «Востать противу царства ея (натури. — *М. Р.*) законов — сия есть нещасная исполинская дерзость...»⁴³ За словами філософа, «Развѣ кто угорѣл или в горячкѣ, тот скажет: «Желѣзо плавает... От бога — де вся возможна»⁴⁴.

Якби Сковорода був послідовним у своїй критиці біблії, то він повинен був би зовсім відкинути цю, за його ж характеристикою, брехливу книгу. Але мислитель такого висновку не зробив, та й зробити не міг, якщо мати на увазі його філософську концепцію, з позиції якої велась критика біблії.

Філософ вважав, що біблія не належить до числа звичайних книг, бо написана вона мовою особливою. «Древніи мудрецы,— писав він,— имѣли свой язык особенный, они изображали мысли свои образами, будто словами. Образы тѣ были фигуры небесных и земных тварей... Были и вымышленные образа, наприм.: сфинкс, сирена, феникс, семиглавный змій и прочая»⁴⁵.

Виходячи з того, що біблія написана стародавніми письменниками, які виражали думку у формі загадкових образів, символів та брехливих оповідань, Сковорода вважав, що в біблії під видимістю прихована сутність, під брехнею — істина і що біблія в цьому відношенні схожа на Алківіадську ікону. Він писав: «...паки ска́зую, что в библии иное на лицѣ, а иное в сердцѣ. Так как Алкивиадская икона... с лица шуточная, а внутрь сокрывала великолѣпіе божіе. Благородный и забавный есть обман и подлог, гдѣ находим под лжею истину, мудрость под буйством, а во плоти бога. Вот прямое, именуемое у древних еллин *πομπη*, сіе есть творение! А такіе писатели суть точные пійты, и нимало не дивно, что Мойсея зовут обманщиком»⁴⁶.

Саме за ці особливості стилю біблії філософ, як уже зазначалось, у творі «Потоп змін» називав її символічним

⁴³ Григорій Сковорода, т. I, стор. 374.

⁴⁴ Там же, стор. 375.

⁴⁵ Там же, стор. 274.

⁴⁶ Там же, стор. 402.

світом⁴⁷. «А біблія есть символичный мир затѣм,— роз'яснював Сковорода,— что в ней собранныя небесных, земных и преисподних тварей фигуры, дабы они были монументами, ведущими мысль нашу в понятие вѣчныя натуры, утаенныя в тлѣнной так, как рисунок в красках своих»⁴⁸.

Із наведених висловлювань українського філософа ясно видно, що біблія у нього, як і інші два світи, є «двоестественной»⁴⁹, тобто такою, що складається із видимої і невидимої, тілесної і божественної натур, які виступають як матерія і форма⁵⁰.

Пояснюючи, чим відрізняється символічний біблейський світ від реального, в якому перебуває все живе, Сковорода писав, що «обительный мір касается до тварей. Мы в нем, а он в нас обитает. Мойсейский же, символический (тайнообразный) мір есть книга. Она ни в чем не трогает обительного міра, а только слѣдами собранных от него тварей путеводствует нас к присносушному началу»⁵¹. І через те, що біблія складається із «двох естеств: злаго и добраго», вона «есть и бог и змій»⁵², а тому в ній слід розрізнати зовнішню сторону біблейських оповідань і заховану в ній сутність. Для філософа проблема біблії зводилась до проблеми пізнання захованої в ній сутності, яка, на його думку, протягом віків залишається непізнанною богословами. «Вся библия,— писав він,— дышет сим вкусом: «Узнай себе»⁵³.

Сковорода звинувачував християнських богословів у тому, що вони, сприймаючи за істину брехливі біблейські оповідання, залишаються на поверхні явищ і не проникають у їх сутність. Філософ твердив, що в результаті буквального розуміння біблейських текстів біблія перетворилась у християнського бога, який «первѣе на еврейский, потом на христианский род безчисленные и ужасные навел суевѣрій наводнения... Сей седмглавный дракон (библия) ... весь свой шар земный покрыл суевѣріем»⁵⁴. За те, що марновірці за зовнішньою стороною біблії не бачать її

⁴⁷ Див.: там же, стор. 536.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же, стор. 342.

⁵⁰ Див.: там же, стор. 539.

⁵¹ Там же, стор. 384—385.

⁵² Там же, стор. 550.

⁵³ Там же, стор. 319.

⁵⁴ Там же, стор. 373.

таємної сутності, за матеріальним не шукають духовного, за брехнею — істину, він називав їх «шелуханами»⁵⁵.

Сковорода різко засуджував марновірство, розглядаючи його як релігійний фанатизм, який своєю нетерпимістю до інакомислячих розпалює ворожнечу між людьми і тому є несумісним із гуманізмом. Він писав: «Из суевѣрій родились вздоры, споры, секты, вражды междусобныя и странныя, ручныя и словесныя войны, младенческіе страхи и проч.»⁵⁶ У марновірстві філософ бачив соціально-небезпечне явище, з яким пов'язані всі пороки суспільства. «И нѣтъ смертоноснѣе для общества язвы,— писав він,— как суевѣріе — листвіе лицемѣрам, маска мошенникам, стѣнь тунеедцам, стрекало и поджога дѣтоумным. Оно... загладило Іерусалим, разорило Царьград, обезобразило братнею кровію парижскія улицы...»⁵⁷

Сковорода звинувачував християнських богословів у тому, що «они с маленьких лѣтъ начали болтать библию..., на ней состарѣлись, не оставили ни стишка, ни слова, не оспорив его...»⁵⁸ Буквальне розуміння біблії породило суперечки, роздори, ворожнечу, які, ніби повинь, затопили земну кулю і завдали багато горя людству⁵⁹.

Філософ викривав неущто релігійних мракобісів, які зосередили свою увагу на дотриманні обрядності і намагаються розповсюдити на весь світ своє розуміння релігійних церемоній. Він гнівно таврував церковників: «Столько уже вѣков мудрствуете в церемоніях, и каков плод, кромѣ одних расколов, суевѣрій и лицемѣрій... Безразумныи ревнители породили раздоры раскольничіи..., желая ввестъ то..., чтоб во всѣх концах земных на одну мѣру и форму сошиты были церемоніи. Отсюда непримиримыи сосѣдних земель вражды, ненависти, а нередко и кровопролитіе»⁶⁰.

Різно засуджуючи марновірство, Сковорода разом з тим виступав і проти безвір'я. Якщо марновірець, писав Сковорода, буквально розуміючи біблію, вважає істинними брехливі біблійські розповіді, то безбожник, правильно визнаючи біблію брехливою у її наявній формі, допускає ту

⁵⁵ Григорій Сковорода, т. II, стор. 458.

⁵⁶ Там же, т. I, стор. 373.

⁵⁷ Там же, стор. 374—375. Мається на увазі Варфоломійська ніч 1572 р.

⁵⁸ Там же, стор. 126.

⁵⁹ Див.: там же, стор. 554.

⁶⁰ Там же, стор. 116.

помилку, що поспішає відкинути її, не заглибившись у захований в ній зміст.

Мислитель вважав, що помилки, які допускаються марновірцями і безвірниками у розумінні біблії, не рівноцінні як за своїм теоретичним значенням, так і за соціальними наслідками. Характеризуючи підхід безбожників і марновірців до біблії, Сковорода писав: «Презиращій сокровенную во лжи біблійной истину подался к сторонѣ безбожников, а гоняй вѣтры и насыщаясь лжею есть суетѣр, ползущий и грязь со змієм ядущий. Тот нагл (поспішливий. — *М. Р.*) и недогадлив, а сей глуп и гнусен. Благороднѣе есть презрѣть, нежели около оприснока жевать трепицу»⁶¹. Філософ, як бачимо, хоч і критикує безбожників за те, що вони зовсім відкидають біблію, але все ж таки вважає, що вони діють розумніше і благородніше, ніж марновірці, які показують себе дурнями і негідниками. Якщо ж до цього додати, що, як було вияснено, марновірство Сковорода вважав найнебезпечнішим соціальним явищем, то стає зрозумілим, чому він вважав його гіршим за безвір'я. Після перерахування усіх соціальних лих, які марновірство завдало людству, Сковорода писав: «И не напрасно Плутарх хуже безбожія ставит суетѣріе. Для меня — де лучше, когда люди скажут, что Плутарха на свѣтѣ не было, нежели что он был нагл, непостоянен, немилосерд и протч.»⁶²

Сковорода виступав проти того, щоб над «двоестественной» біблією чинили «суд наглый», тобто робили поспішні висновки, відкидаючи не лише її буквально розуміння, але й взагалі саму книгу. Він писав: «Оглядайся, как притча учит, на заднія колеса. Не спѣши!.. Бѣгай суда наглаго, опасно суди суд божій. Знаеш ли, біблія есть... древняя оная сфынкс...»⁶³ Філософ вважав, що до тих пір, поки не буде розкрита сутність стародавнього сфінксу — біблії, до тих пір він буде, ніби хижий звір, знищувати людей. Він писав: «Раздери льва, душо моя, да не он раздерет тя. Раздерешь, еще убѣжишь, наглаго суда»⁶⁴.

Підходячи до критики біблії з позиції своєї філософської концепції, Сковорода був широко переконаний, що як-

⁶¹ Там же, стор. 376—377.

⁶² Там же, стор. 375.

⁶³ Там же, стор. 555—556.

⁶⁴ Там же, стор. 556.

що «роздерти лева», розгадати сфінкс, тобто виявити заховану у біблії сутність, то у своєму новому вигляді біблія перестане відігравати зловісну роль у суспільстві і стане джерелом пізнання і морального удосконалення людей.

Для розв'язання цього хибного за своєю суттю завдання філософ не пошкодував ні часу, ні своїх сил. Його твори «Асхань», «Кольцо», «Икона Алквіадская» і «Потоп зміин» цілком присвячені проблемі біблії. Посилаючи «Икону Алквіадскую» своєму приятелю Тев'яшеву, він у супровідному листі від 28 березня 1776 р. писав: «Я в сей книжечкѣ представляю опыты, коим образом входитъ можливо в точный сих книг разум»⁶⁵.

Ототожнивши пізнання з богопізнанням, Сковорода вбачав у біблії нагромаджений багатьма поколіннями людей досвід богопізнання. Він твердив, що біблія «есть для нас предками нашими оставленный завѣт, хранящій сокровище боговѣдѣнія»⁶⁶ і що «ничего нас біблія не учит, кроме богознанія, но сим самым всего учит»⁶⁷.

До сказаного слід додати, що філософ звертався до біблії і ставив її вище від інших книг ще й тому, що вважав, що «учить о богѣ есть то учить о мирѣ, щастіи и премудрости»⁶⁸, а «библія — сему источник и основаніе»⁶⁹. При цьому мислитель мав на увазі не біблію у її наявній формі, а витлумачену ним у душі його філософської концепції.

Отже праця Сковороди над біблією носила двосторонній характер. З одного боку, він прагнув викрити хибність, неспроможність та шкідливість біблії у її буквальному розумінні. З другого боку, філософ багато років марно трудився над тим, щоб виявити неіснуючу у біблейській брехні істину і зберегти біблію, очистивши її від «лузги» буквального розуміння. При цьому результати роботи мислителя над біблією за своїм об'єктивним значенням виявились не тими, яких він сподівався.

Сковорода вважав, що, відкидаючи біблію в її буквальному розумінні, і, намагаючись збагнути «точный сих книг разум», виявити істину у біблейській брехні, він тим самим не заперечує, а доповнює її. «Многіе,— говорив Сковорода,—

⁶⁵ Григорій Сковорода, т. I, стор. 377.

⁶⁶ Там же, т. II, стор. 149.

⁶⁷ Там же, стор. 148.

⁶⁸ Там же, т. I, стор. 254.

⁶⁹ Там же, стор. 272.

ворода,— не разумѣя меня или не хотя разумѣть, клеветают, якобы я отвергаю исторію ветхаго и новаго завіта, потому что признаю и исповѣдаю в оной духовной разум, чувствую богописанный закон и усматриваю сущаго сквозь буквальный смысл. Я пополняю сим исторію, а не разоряю...»⁷⁰

Об'єктивно критика біблії у Сковороди була спрямована на розвінчання її святості, як нібито боговдохновенної книги, і тому цю критику не підтримували навіть близькі друзі мислителя. Так, наприклад, Яків Правицький відмовився прийняти подарований йому філософом твір «Икона Алківіадская», в якому біблія зазнала гострої критики. Скаржачись на таке ставлення до своєї «дщери», Сковорода у листі до М. І. Ковалінського від 26 вересня 1790 р. писав: «Іаков мой к сей моей «Дщерѣ» простудился. Замарал в ней и мое и кому поднесена имя. Откуда сіе? — не вѣм. Сего ради пересылаю к тебѣ, другу, сей для него списанный список»⁷¹.

Саме з цієї причини твори Сковороди, в яких проводились його «досліди» над біблією, зазнавали найсуворішої цензури. Так, Московський комітет духовної цензури своїм розпорядженням від 30 травня 1837 р. заборонив випускати в світ уже надруковані «Басни Харковскія», бо за висновком архімандрита Агапія в них містяться «весьма важные погрешности» і серед них такі слова філософа: «Біблія есть источник. Народная в ней история и плотские имена есть то грязь и мутная иль»⁷². «Басни Харьковскія» вийшли після того, як у них були зроблені цензурні скорочення. Така ж історія повторилася і з публікацією твору «Разговор, называемый алфавит, или букварь мира», про який ми вже згадували. Серед «нечистих думок і висловлювань», які знайшов у ньому цензор протоієрей проф. Голубинський, були, за його словами, і «выражения, клонящиеся к уничтожению literalного смысла св. писания»⁷³.

Церковники справедливо побачили в тлумаченні Сковородою біблійських текстів пряму загрозу позбавлення біблії ореолу святості і підризу церковної догматики. Тому духовна цензура безжалісно викидала з творів філософа всі «сум-

⁷⁰ Там же, т. II, стор. 525.

⁷¹ Там же, стор. 387.

⁷² Рукоп. отд. госуд. библиотеки СССР, фонд 174 Моск. дух. ценз., к. 62, од. зб. 20.

⁷³ Там же, к. 63, од. зб. 2.

нительные» місця, а цілком присвячені критиці біблії твори «Асхань», «Икона Алквіадская» і деякі інші були надруковані лише в 1894 р., тобто через 100 років після його смерті, та й то лише в уривках. Що ж стосується твору «Потоп змін», у якому найяскравіше викривається брехливість біблії і гнівно засуджується релігійне мракобісся, то він вперше був опублікований лише в 1912 р. у виданні під редакцією В. Бонч-Бруєвича.

Якщо релігійні мракобіси і царські чиновники бачили у витлумаченні філософом біблії підриг основ християнської церкви і через це його переслідували, то більшість читачів його творів і учасників бесід на теми про біблію не ясно уявляли собі, що саме він намагався в ній зберегти після такої нищівної критики.

Витлумачені Скворородою біблійні тексти, по суті, являли собою не що інше, як викладені біблейськими термінами і образами окремі положення його філософії, суспільно-політичних та соціологічних поглядів, а також етики і педагогіки. Якщо критика буквального розуміння біблії, в якій були використані яскраві художні образи, легко сприймалась слухачами і читачами, то «позитивне», що філософ намагався зберегти в біблії, настільки затемнялось численними біблейськими текстами, що до змісту його добратися було нелегко. Недарма один із учасників «Разговора пяти путников» звинувачував іншого в тому, що він «темно говорить». «Ты толь загустил рѣчь твою библейным ласкутьем,— говорив він,— что нѣльзя разумѣть»⁷⁴. Та Скворода і сам іноді сумнівався, чи зрозуміють правильно його тлумачення біблейських текстів. Так, у своєму листі від 30 травня 1785 р. до Я. Правицького, в якому дається світське тлумачення свят, філософ писав: «Не доберутся ли нынѣ до моего праздника»⁷⁵.

У багатьох роботах про Сквороду його підхід до критики біблії називають алегоричним тлумаченням біблії. На цьому особливо наполягають ті автори, які намагаються довести, ніби між поглядами Сквороди і вченням християнської церкви про біблію як боговдохновенну книгу не існувало розбіжностей. Але варто лише порівняти погляди нашого філософа на біблію із поглядами тих богословів, які застосовують алегоричний метод, щоб переконатися у безпідставності їх отождолення.

⁷⁴ Григорій Скворода, т. I, стор. 246.

⁷⁵ Там же, т. II, стор. 392.

До алегоричного тлумачення біблії вдавався ще в I ст. н. е. іудейський богослов Філон Олександрійський. Тим же шляхом пішли і деякі християнські богослови, як наприклад Климент Олександрійський (помер бл. 215 р.), Ориген (III ст.) та інші. Застосуванням алегоричного тлумачення біблійських текстів вони намагалися узгодити їх з даними науки, здоровим глуздом. Незважаючи на те, що V Вселенський собор засудив цей метод тлумачення біблії, богословам для збереження віри народу доводиться застосовувати його все ширше.

Наш же мислитель, спираючись на дані науки і життєвий досвід, спрямовував свої зусилля на те, щоб викрити брехливість біблії в наявній формі і покінчити із сліпою вірою у «святе письмо» та церковні авторитети. Він закликав усіх «сплящих на біблій» прокинутися від сну, в якому свідомо їх тримають християнські проповідники, і поставити на суд розуму всю християнську ортодоксію. Сковорода звертався до своїх учнів: «Любезныи ученикы! Не бойтесь! Поднимайтесь... Дерзайте!» В цих словах містився заклик сміливо підніматися на боротьбу проти релігійних мракобісів, які намагалися придушити будь-який прояв вільної думки. Отже, філософ своєю критикою біблії об'єктивно підривав її авторитет у народі і послаблював ідеологічні позиції церкви.

Незважаючи на те, що Сковорода ставився негативно до безвір'я, в його критиці біблії не лише яскраво виявився антиклерикалізм, але й дуже ясно виражена атеїстична тенденція. Своєю реалістичною критикою, що спиралася на дані природничих наук, і, передусім, на положення про вічність матерії, філософ знімав покрив святості з біблії і яскраво показав, що всі її «богословскія тайны превращаются в смѣшныя вздоры и суевѣрные сказки»⁷⁶. Тим самим мислитель виконав велику роботу по детеологізації релігійних понять та уявлень, яка об'єктивно підривала позиції релігійної ідеології на Україні і сприяла поширенню атеїстичних поглядів.

Але, якщо Сковорода відкидав догматичну і обрядову сторону християнської релігії і в той же час засуджував безвір'я, то виникає запитання, а яке ж було його ставлення до релігії як такої, як до форми суспільної свідомості? На це запитання ми прямої відповіді у його творах

⁷⁶ Там же, т. I, стор. 318.

не знаходимо. В історії релігій він бачив певну наступність. За словами філософа, стародавнє єгипетське богослов'я «єсть матер єврейскія»⁷⁷, а «Мойсей прообразовал Христа»⁷⁸, тому «Мойсей и Христос одно»⁷⁹. Історія релігії — це історія богопізнання. З цієї точки зору християнська релігія — одна із форм богопізнання.

Сковорода, як це стверджують деякі дворянсько-буржуазні автори, не прагнув реформувати християнську релігію. Але в той же час він і не намагався створити нову релігію без догматики та обрядовості. У критиці християнської ортодоксії філософ не був послідовним. Відкинувши християнське уявлення бога, але не бога взагалі, і християнську догматику, але не релігію взагалі, Сковорода не довів свою критику до логічного кінця, тобто до переходу на позиції атеїзму. Ось чому питання про долю релігії у нього залишалося відкритим.

І хоч Сковорода, як ми вияснили, схилявся до пантеїзму, але, на відміну від буржуазних мислителів (Карлейль та ін.), він не виступав за створення пантеїстичної релігії із своєю догматикою. Він був принциповим противником будь-якої релігійної догматики, яка, на його думку, убиває дух вільного дослідження. Український філософ відстоював вільнодумство, право людини вірити в бога чи бути атеїстом.

Ф. Енгельс вказував, що всі можливості релігії вичерпані і, що «після християнства ніяка інша релігія вже неможлива. Неможливий також і пантеїзм! Сам пантеїзм є висновком із християнства, ще невіддільним від своєї передпосилки...»⁸⁰

Для Сковороди, як і інших мислителів минулого, що відходили від релігійної схоластики, пантеїзм із сильною матеріалістичною тенденцією був лише останньою ланкою, яка пов'язувала його з релігійною ідеологією й історично є передднем атеїзму.



Український філософ не лише розірвав з офіційною християнською церквою, але й різко негативно ставився

⁷⁷ Григорій Сковорода, т. I, стор. 27.

⁷⁸ Там же, стор. 86.

⁷⁹ Там же, стор. 88.

⁸⁰ К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. I, стор. 553.

до сект, вважаючи їх породженням марновірства. «Из суевѣрій,— писав Сковорода,— родились вздоры, споры, секты...»⁸¹ Мислитель засуджував сектантів за релігійний фанатизм, нетерпимість до інакомислячих, намагання замкнутися у вузькому колі своїх общин, за егоїзм і нехтування інтересами суспільства. «Всякая секта,— говорив він,— пахнет собственностью,— а гдѣ собственномудріе, тут нѣтъ главной цѣли или главной мудрости»⁸².

Сковорода засуджував також послідовників вчення містика Сен-Мартена. «Я не знаю мартынистов, — говорив він,— ни разума, ни учения их; ежели они особничают в правилах и обрядах, чтобы казаться мудрыми, то я не хочу знать их; если же они мудрствуют в простотѣ сердца, чтоб быть полезными гражданами обществу, то я почитаю их; но ради сего нѣ для чего бы им особничаютъ. Любовь к ближнему не имѣет никакой секты...»⁸³

Фальсифікатори із табору церковників та сучасні реакційні історики філософії намагаються приховати антиклерикалізм Сковороди і витравити матеріалістичну та атеїстичну тенденції у його світогляді. Вони змальовують українського філософа релігійним мислителем, поборником православ'я, вірним «чадом» церкви. Так, наприклад, А. Лебедєв твердив, що Сковорода «був не лише філософ, але й богослов і, можливо, навіть більше богослов, ніж філософ»⁸⁴. Без будь-яких на те підстав М. Краснюк писав, що нібито «за поглядом Сковороди, філософія повинна ввійти у богослов'я»⁸⁵. Такої ж точки зору дотримувалися й інші церковники. Але, якщо Лебедєв, Краснюк, Ерн та інші вважали Сковороду представником східного православ'я і перекручували його філософію в дусі східнохристиянського логізму, а Чижевський ставить його у зв'язок із німецькою середньовічною містикою, то Зеньковський оголошує філософа представником «містичного реалізму» і зближує його із східними містиками.

Оскільки в філософії Сковороди є багато таких положень, які фальсифікаторам ніяк не вдається узгодити із

⁸¹ Григорій Сковорода, т. I, стор. 373.

⁸² Там же, т. II, стор. 524.

⁸³ Там же.

⁸⁴ А. С. Лебедєв. Г. С. Сковорода как богослов. «Вопросы философии и психологии», 1895, кн. XXVII, стор. 170.

⁸⁵ М. Краснюк. Религиозно-философские воззрения Сковороды. «Вера и разум», 1901, кн. XVI, стор. 138.

віровченням християнства, то, щоб утримати філософа у лоні церкви, вони оголошують його вільним церковним мислителем. Так робить, наприклад, протоієрей Зеньковський, який у згаданій вже книжці, «нічтоже сумняшеся», твердить, що нібито «Сковорода був вільним церковним мислителем, який почував себе членом церкви, але твердо додержувався свободи думки,— будь-які ж утиски шукаючої думки здавались йому відпадинням від церковної правди»⁸⁶.

Погляд на Сковороду як на релігійного мислителя проник і в літературу, що вийшла в нашій країні в післяжовтневий період. Так, Д. І. Багалій у відомій вже нам монографії твердив, що «український філософ був одночасно філософом і релігійним реформатором, тобто, інакше кажучи, релігія але без догматів, тобто філософська релігія була для нього філософією, а філософія релігією»⁸⁷. Такої ж точки зору дотримувався і В. Білий, який писав, що «філософія у Сковороди зливалась із богослов'ям»⁸⁸.

Для того, щоб паралізувати вплив антиклерикалізму і матеріалістичних ідей українського філософа на народ і дискредитувати його самого, церковники розповсюджували наклепницькі твердження про його належність то до секти маніхейців, то до мартиністів, то до духоборців. Незважаючи на те, що він публічно з обуренням спростовував ці наклепи, вороги продовжували фабрикувати все нові й нові.

Навіть деякі з дворянсько-буржуазних авторів і церковників, які намагалися встановити зв'язки Сковороди із сектами духоборців і молокан, змушені були зробити висновок, що існування таких зв'язків нічим не підтверджується. Так, наприклад, Ф. В. Ливанов, вивчивши архівні матеріали Міністерства Внутрішніх Справ царської Росії про духоборців і молокан, які притягалися до судової відповідальності, виявив, що в їх середовищі були відомі деякі антиклерикальні твори Сковороди і що «в архівних справах зустрічаються свідчення про Сковороду»⁸⁹. Однак Ф. В. Ливанов не знайшов в архівах ніяких даних, на основі чого можна було б зарахувати філософа в одну із сект, і вимушений був фак-

⁸⁶ В. В. Зеньковський. История русской философии, т. I, стор. 60.

⁸⁷ Д. І. Багалій. Г. С. Сковорода, український мандрівний філософ, стор. 355.

⁸⁸ В. Білий. Г. С. Сковорода. Життя і наука, стор. 39.

⁸⁹ Ф. В. Ливанов. Раскольники и острожники, т. II, стор. 235.

тично визнати, що на Сковороду зведено наклеп. У цитованій вище книжці «Раскольники и острожники» він писав, що філософу подобалось «у молоканів суворе презирство до золотих і срібних речей і ось він ставив їх деяким суєтним із православних в зразок. Це дало привід називати Сковороду розбещувачем народу і розпочати деякі таємні справи проти нього. Див. архівні справи МВС. Поліцейські донесення»⁹⁰.

Орест Новицький та митрополит Євгеній, які спеціально вивчали історію духоворства та його віровчення, також не знайшли підтвердження належності Сковороди до секти духоворців. О. Новицький прямо писав про це: «Про ставлення його (Сковороди. — *М. Р.*) до духоворців ми ніде не знаходимо позитивних даних»⁹¹. Він висловив лише своє припущення, коли, виходячи із особливостей мови і стилю «сповідання» духоворців, писав, що «очевидно складачем цього духоворцівського сповідання був малоросійський філософ Сковорода»⁹². До цього слід додати, що зовсім не згадує імені Сковороди Є. Шмурло в докладному дослідженні про митрополита Євгенія⁹³, який вважався у церковних колах великим знавцем сектантства, історії духоворства та їх вчення. Чи можна ж після цього надавати серйозного значення словам М. Арендаренка, який, не вважаючи за необхідне навести які-небудь докази, голосливо твердив, що філософ «склав партію своїх послідовників і навернув її до секти духоворців, яка згодом поширилась у багатьох місцях Малоросії»⁹⁴. М. Арендаренко пов'язував появу секти духоворців із Сковородою, припускаючи й іншу фактичну помилку. Секта духоворців виникла на Україні ще в першій половині XVIII ст., тобто значно раніше, ніж розпочалася активна творча діяльність філософа і поета.

Слід також відкинути як безпідставні спроби деяких авторів зобразити філософа прихованим сектантом, так би мовити, сектантом у душі, який у своїх творах нібито про-

⁹⁰ Там же, стор. 239.

⁹¹ Орест Новицкий. Духоворцы. Их история и вероучение. Киев, 1882, стор. 178.

⁹² Там же, стор. 211.

⁹³ Див.: С. Шмурло. Митрополит Евгений как ученый. СПб, 1888.

⁹⁴ Записки о Полтавской губернии Николая Арендаренка, ч. III. Полтава, 1852, стор. 18.

пагував духовне християнство. До числа таких авторів належить відомий буржуазний історик П. Мілюков, який писав: «Не належачи сам до жодної секти і не пориваючи відкрито з церквою, Сковорода у душі був сектантом і погляди його, за виключенням хіба що вчення про предіснування душ, цілком збігаються з поглядами духоборців... Усі твори Сковороди... не більше, як натхненна пропаганда духовного християнства»⁹⁵. У наведеній цитаті правильно лише одне, що Сковорода не належав до жодної із сект. Що ж стосується тверджень П. Мілюкова, що філософ нібито відкрито не поривав з церквою, був сектантом у душі і в творах пропагував не свої власні погляди, а ідеї духовних християн, то вони, як це видно із аналізу ідейного змісту його творів і твердо встановлених фактів його життєвого шляху, не відповідають дійсності.

З причин, про які говорилося вище, ми не можемо погодитися із В. Д. Бонч-Бруєвичем, який, зіставивши деякі місця із творів Сковороди із віровченням російських ізраїльтян, виявив у них деякі спільні думки і поспішив зробити висновок про спорідненість, близькість, а іноді і повну тотожність вчення Сковороди з вченням російських ізраїльтян. Ідея зблизити українського філософа з російськими «духовними християнами» настільки захопила В. Д. Бонч-Бруєвича, що він навіть видав його твори у серії «Матеріали до історії та вивчення російського сектантства і старообрядчества». Він вважав російських сектантів ідейними попередниками Сковороди, а його самого — одним із головних теоретиків секти. У «Замітці від редакції» до першого тому творів Сковороди він писав: «Ми непохитно переконані, що Г. С. Сковорода був одним з найголовніших теоретиків російських «духовних християн», який талановито виклав у своїх писаннях те, що всюди, навколо нього, говорилося і обговорювалось у таємних об'єднаннях народної маси, що він доповнив і розвинув це вчення...»⁹⁶

В. Д. Бонч-Бруєвич допускав помилку, причини якої, як правильно відмітив А. І. Клібанов⁹⁷, полягають в тому,

⁹⁵ П. М и л ю к о в. Очерки по истории русской культуры, ч. II. СПб, 1899, стор. 109.

⁹⁶ Собр. соч. Г. С. Сковороды под ред. В. Д. Бонч-Бруевича. СПб, 1912, т. I, стор. VII.

⁹⁷ Див.: В. Д. Бонч-Бруевич. Избранные сочинения. Изд-во АН СССР, М., 1959, т. I, предисловие, стор. 25.

що він перебільшував роль і значення сектантів у селянському русі до революції 1905 р., вважаючи їх найосвіченішими, найсвідомішими і найпередовішими елементами села. Заради справедливості слід зазначити, що, як це видно із його листа до А. М. Ніженець від 6 квітня 1955 р., в останні роки свого життя В. Д. Бонч-Бруєвич уже не наполягав на тому, що Сковорода є теоретиком секти духовборців. У цьому листі він писав, що питання про зв'язки філософа із духовборцями «ще досі як слід не досліджене», і висловлював своє непохитне переконання в тому, що «якщо Сковорода і не належить до сектантства як такого, то до релігійно-суспільних рухів він безсумнівно належить»⁹⁸. Але вважати, що український філософ належав до релігійно-суспільних рухів — це означає фактично зарахувати його у сектанти, бо в ту епоху, коли жив Сковорода, релігійно-суспільний рух на Україні і в Росії існував лише у формі сектантства.

Вивчення порівняльних даних, які наведені В. Д. Бонч-Бруєвичем у його примітках до першого тому творів Сковороди⁹⁹ і опублікованих ним матеріалів з сектантства¹⁰⁰, показує, що у ставленні українського філософа до християнського віровчення, офіційної церкви та обрядності справді є спільні пункти з деякими різновидами секти «духовні християни». Однак із цього, на нашу думку, не випливає висновок, до якого прийшов В. Д. Бонч-Бруєвич, що філософ нібито був теоретиком секти.

Деякі антиклерикальні за своєю спрямованістю твори Сковороди та вірші, в яких засуджуються кріпосницькі порядки, дійсно були відомі серед молокан і духовборців. Як свідчить Г. Варадинов¹⁰¹ і пише про це Ф. В. Ливанов у статті «Український філософ Григорій Саввич Сковорода і його значення серед молокан і духовборців»¹⁰², серед згаданих сектантів у ХІХ ст. популярністю користувався вірш «Всякому городу» і були відомі філософські твори «Нар-

⁹⁸ «Радянське літературознавство», 1958, № 3, стор. 91.

⁹⁹ Див.: Собр. соч. Г. С. Сковороды под ред. В. Д. Бонч-Бруєвича, т. I, стор. 10, 18—19, 20 і інші.

¹⁰⁰ Див.: Вл. Бонч-Бруєвич. Животная книга духовборцев. Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола. Вып. 2, СПб, 1909; Новый Израиль. Материалы к истории и изучению русского сектантства и старообрядчества. Вып. IV, СПб, 1911.

¹⁰¹ Див.: «Журнал Мин. внутр. дел», 1802, стор. 12.

¹⁰² Див.: «Новое время», 1869, № 169.

кісс», «Начальная дверь ко христiанському добронравію» та «Разговор дружескій о душевном мирѣ». Однак наведені дані, на нашу думку, не є достатньою підставою для висновку про причетність Сковороди до сектантського руху.

У Сковороди і сектантів другої половини XVIII ст. в Росії було спільне соціальне джерело — антифеодальний селянський рух. Отже, на нашу думку, на підставі того, що серед духоборців і молокан були відомі деякі друковані та рукописні твори Сковороди, було б логічніше не стверджувати належність українського філософа до якої-небудь секти, а говорити про вплив його творів на сектантів. Однак це питання поки що мало вивчене.

Зарахування Сковороди в ряди теоретиків секти не тільки не відповідає дійсності, але й веде до приниження його ролі в історії суспільно-філософської думки України і Росії, до відриву від передової української та російської культури. Видатний мислитель і просвітитель-демократ XVIII ст. тим самим зводиться до рівня сектанта, інтереси якого обмежені рамками общини і сферою релігійних питань. Якби Сковорода був теоретиком секти, то він не зміг би піднятися до вершин науки XVIII ст., стати визначним культурним діячем України та Росії і сказати своє слово в філософії, соціології, етиці, педагогіці, інших галузях знань.

Не можна погодитися і з Т. А. Біличем, який безпідставно твердив, що Сковорода — атеїст, що бог у нього — «лише богословський додаток до природи, як данина своєму часу»¹⁰³. За словами Білича, «український філософ палко бажав виголошувати на повний голос свої думки про біблію, релігію та церкву, християнство, однак повинен був ховати їх під спудом «лузги»¹⁰⁴, бо «остерігався гоніння з боку церкви та релігійної реакції»¹⁰⁵. Варто лише порівняти наведені твердження Т. А. Білича із викладеними вище справжніми поглядами Сковороди на християнство, церкву, біблію та релігію, щоб помітити вже знайому нам тенденцію цього автора до модернізації світогляду філософа.

Вільнодумством, войовничим антиклерикалізмом, матеріалістичною та атеїстичною тенденціями своєї філософії Сковорода сприяв розвитку критичної думки і таким чином прокладав шлях до розвитку атеїзму на Україні.

¹⁰³ Т. А. Білич. Світогляд Г. С. Сковороди, стор. 68.

¹⁰⁴ Там же, стор. 71.

¹⁰⁵ Там же, стор. 78.

ПЕДАГОГІЧНІ ПОГЛЯДИ

Сковорода виявляв постійний інтерес до питань навчання і виховання підростаючого покоління. Цей інтерес не можна пояснити лише тим, що педагогічна діяльність була його улюбленою професією. Тут діяла глибша причина, яка полягала в тому, що філософ розглядає освіту як один із основних засобів у здійсненні свого соціального ідеалу. Саме тому, спираючись на свою філософську концепцію і на власний педагогічний досвід, мислитель поставив ряд актуальних проблем і, розв'язуючи їх, вніс свій вагомий вклад у розвиток вітчизняної педагогічної науки.

У ряді своїх творів і особливо у творі «Благодарный Еродій» Сковорода піддав гострій критиці феодально-аристократичну систему навчання і виховання за її антинародність, формалізм і відірваність від практичного життя. Він показав, що ця система освіти ставила своєю метою не виховання вільної і сильної особи, а підготовку поповнення для привілейованих соціальних верств. Основний порок дворянсько-аристократичної системи виховання філософ бачив у тому, що вона ігнорує природу дитини, придушує її природні задатки, нахили і прагнення.

Сковорода також гостро критикував і «модне» виховання, яке намагалися дати своїм дітям українські поміщики і старшина. Він їдко висміював тих юнаків, які, пройшовши всі ступені такого виховання, вступали в життя самовпевненими неуками. Для такого «молокососного мудреца», за словами філософа, «Платоны, Солоны, Сократы, Пифагоры, Цицероны и вся древность суть одни только метелики, над поверхностью Земли летающія, в сравненіи нашего высоко-

парного орла к неподвижным солнцам возлетающего и всѣ на океанѣ острова пересчитавшаго... И подлинно: возможно ли, щоб сіи терновники могли нѣчто разумѣть о премудрости, о щастіи, о душевном мирѣ, когда им и не снилось, что Земля есть планетою, что около Сатурна есть Луна, а может быть, и не одна?»¹

Сковорода виступав проти домашнього навчання, яке давали своїм дітям поміщики і старшина за допомогою виписаних учителів. Добре знаючи домашні обставини, в яких виховувалися ці діти, він називав «панські двори» «кублом обманів і злочинів»² і тому рішуче заперечував, щоб М. Ковалінський прийняв запрошення стати учителем німецької мови у панському дворі³.

Філософ відводив вихованню велику роль у формуванні людини нового суспільства, яке прийде на зміну феодально-кріпосницькому ладу. Він твердив, що правильно поставлене виховання дасть те, чого не дадуть «ни чин, ни багатство, ни фамилія (походження.— М. Р.), ни милость вельмож»⁴. На противагу феодально-аристократичній системі виховання, в основі якої лежить ідея придушення особи дитини, Сковорода раніше західноєвропейських світил педагогічної науки Руссо (1712—1778) і Песталоцці (1746—1827) висунув сміливу і прогресивну ідею природовідповідного виховання.

Ідея природовідповідного виховання є центральною в системі педагогічних поглядів Сковороди. Вона органічно пов'язана з його світоглядом, особливо з теорією «сродності» та етикою. Ця ідея є вираженням сформульованого ним «закону сродності», його конкретизацією стосовно виховання людини нового суспільства.

Головний принцип педагогіки Сковороди полягав у тому, що виховання повинно бути природним. «Воспитаніє же,— писав філософ,— истекает от природы»⁵. «От природы, яко матери, легесенько спѣет наука собою. Сія есть всенародная и истинная учительница»⁶. Філософ вимагав від учителя уважно ставитися до дитини, не заважати її природі, а, вивчивши психофізичні особливості, допомогти розгорну-

¹ Григорій Сковорода, т. I, стор. 251—252.

² Там же, т. II, стор. 218.

³ Див.: там же, стор. 219.

⁴ Там же, т. I, стор. 493.

⁵ Там же, стор. 496.

⁶ Там же, стор. 495.

тися у всій повноті її природним здібностям. «Не мѣшай только ей,— писав Сковорода,— а если можешь, отвращай препятствія и будто дорогу ей очищай»⁷.

У розумінні самої сутності природовідповідного виховання і шляхів його здійснення у філософа виявляються ті ж самі суперечності, що і в розумінні ним «закона сродності». З одного боку, він переоцінював значення спадковості у вихованні, коли писав, що діти «суть родительскій список, изображение, копія. Как от яблони соки во вѣтвы своя, так родительскій дух и нрав переходит в чада»⁸. З другого боку, Сковорода висловив прогресивну і плодотворну думку про розвиток природних здібностей дітей. Він твердив, що природні здібності самі собою, без належного навчання і практичних вправ не можуть розвиватися: «Во всѣх науках и художествах плодом есть правильная практика»⁹.

В. Ерн безпідставно твердив, що нібито український філософ виступав прихильником божественного приречення. Сковорода ж ясно заявляв, що «сродность трудолюбіем утверждается... Наука и привычка есть то же. Она не в знаніи живет, но в дѣланіи»¹⁰.

Український філософ не був також подібно до Руссо прихильником вільного виховання, що призводить до відмирання школи і вчителя. Сковорода вважав, що учитель не може бути пасивним спостерігачем у складному процесі природного виховання. Він повинен, спираючись на психофізичні особливості дітей, спрямовувати виховний процес на досягнення високої гуманної мети, що ставиться перед школою потребами суспільного розвитку. Образно порівнюючи вчителя з дбайливим садівником, мислитель писав: «Яблони не учи родить яблока: уже сама натура ее научила. Огради только ее от свиней, отрѣжь волчцы, очисти гусень, отврати устремляющуюся на корень ея урыну и протчая»¹¹.

Сковорода одним із перших в історії педагогічної думки України і Росії висунув вимогу виховання всебічно розвинутої особи. В цьому знайшов своє вираження глибокий гуманізм філософа і його протест проти феодально-кріпос-

⁷ Григорій Сковорода, т. I, стор. 496.

⁸ Там же, стор. 495.

⁹ Там же, стор. 353.

¹⁰ Там же, т. II, стор. 113.

¹¹ Там же, т. I, стор. 496.

ницького ладу, який придушував особу. Природовідповідне виховання, як виховання загальнолюдське, він вважав таким, яке забезпечує виховання всебічно розвиненої особи.

Український мислитель вважав, що у батьків по відношенню до своїх дітей є два обов'язки — турбота про фізичне здоров'я дітей і піклування про їх виховання. Він писав: «...двѣ суть главныя родительскія должности сіи: «Благо родить и благо научить»¹². Філософ різко засуджував матерів із середовища аристократії, які віддають своїх дітей на виховання годувальницям, і називав їх напів-матерями, які руйнують здоров'я дітей. Він також різко критикував і батьків, які не знаходили часу для виховання своїх дітей і перекладали цей обов'язок на прислугу та гувернерів. Називаючи їх напів-батьками, він писав про них: «Аще кто ни единыя от сих двоих заповѣдей не соблюл... сей нѣсть отец чаду, но виновник вѣчныя погибели»¹³.

Наш філософ надавав виключно великого значення розумовій освіті. Одним із основних завдань школи він вважав *розвиток здатності мислити*, вміння робити самостійні висновки, пам'ятаючи при цьому, що «не разум от книг, но книги от разума родились»¹⁴. Людей, які нагромадили знання, але не навчились самостійно мислити і застосовувати одержані знання у житті, Сковорода іронічно називав «ученими» і протиставляв їм людей мудрих. Пояснюючи своє розуміння різниці між такими «ученими» і мудрими, він писав: «Ученый премного жрет. Мудрый мало яст со вкусом. Ученость, прожорство — то же. Мудрость же и вкус есть то же. Истинный вкус при здравіи, а прямая мудрость при ползе... Здравіе от многожорства, мудрость разнь от учености»¹⁵.

Вважаючи книги одним із головних джерел наших знань, мислитель рішуче засуджував тих, хто читає книги без будь-якої системи і без критичного ставлення до написаного. «Много жрать, а мало жевать — дурно, — писав Сковорода. — Многія, к тому разномысленныя чтущій книги, не будет благоучоным»¹⁶.

¹² Григорій Сковорода, т. I, стор. 492.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же, стор. 235.

¹⁵ Там же, стор. 434.

¹⁶ Там же, стор. 409.

Філософ високо цинив природничі науки, зокрема математику, фізику, механіку, медицину, говорячи, що «чем изобилѣе их вкушаем, тѣм пуше палит сердце наше голод и жажда»¹⁷. Він закликав серйозно ставитися до вивчення наук, пам'ятаючи, що «одной наукѣ хорошо научится, едва достанет цѣлый вѣкъ человѣческий»¹⁸. Звертаючись до тих, хто через своє нерозуміння або лінощі не бажає вчитися і глупоту не вважає ганебною, Сковорода писав: «Не тот есть глуп, кто не знает (еще все перезнавший не родился), но тот, кто знать не хочет. Возненавидь глупость...»¹⁹

Вирішальну роль у формуванні нової людини Сковорода відводив вихованню «благого серця», називаючи його «главой человѣка». Відстоюючи ту думку, що для суспільства в першу чергу потрібна людина високих моральних якостей, філософ писав: «Кій плод тонкая наука без сердца благаго? Развѣ еже орудіе злобы, бѣшенству меч и притчею сказать: «крила и роги свиніи»²⁰.

Шлях до виховання «благого серця» філософ вбачав у розумовій освіті, вважаючи, що «добрые мысли» суть «сѣмя благих дѣл»²¹. Аморальність деяких юнаків того часу Сковорода пояснював тим, що в них не були вироблені розумні норми поведінки, а також не виховане критичне ставлення до своїх вчинків. Він писав: «Ум остр во многих, но не обучились разсуждать»²². Сковорода вважав моральною, а разом із цим розумною, таку поведінку людей, яка спрямована на досягнення «вѣнца жизни» — загального земного щастя.

В основу морального виховання мислитель поклав принцип «навчити вдячності». Під вдячністю він розумів усю гаму почуттів дітей до батьків — і почуття подяки за те, що вони дали їм життя, і відчуття радості буття, і радість творчості. «Во благодарности так сокрылося всякое благо, как огонь и свѣтъ утаился во кремешкѣ»²³. Сковорода вважав невдячність джерелом усіх моральних вад суспільства. Він писав: «Тут корень и адское тут дно»²⁴. Основополож-

¹⁷ Григорій Сковорода, т. I, стор. 222—223.

¹⁸ Там же, стор. 252.

¹⁹ Там же, стор. 515.

²⁰ Там же, стор. 496.

²¹ Там же, стор. 497.

²² Там же, стор. 360.

²³ Там же, стор. 500.

²⁴ Там же, стор. 504.

ний принцип морального виховання «навчити вдячності» впливає з вчення Сковороди про «споріднену» працю як основу майбутнього суспільства і має своїм призначенням зміцнити людей у тих заняттях, які вони для себе обрали. Цьому принципу властиві ті ж самі позитивні риси і недоліки, які притаманні його теорії «сродності».

Виходячи із своєї теорії «сродності», Сковорода надавав праці великого значення у моральному вихованні. Він твердив, що неробство, дармоїдство є джерелом моральних вад. Філософ писав: «... винувниця всѣх зол — праздность»²⁵. М. Ковалінський йшов за своїм учителем коли, відводячи велику роль праці у вихованні доброго серця, писав своєму сину Іллі: «Звикай до праці, накажи знайти майстра плести кошики і, коли навчишся сам ти і всі твої, то цим утішиш мене...»²⁶

Мислитель вважав, що кожна людина має природний хист, здібності та нахили до якої-небудь трудової діяльності, а тому вимагав розкривати їх якомога раніше і вживати заходів до їх всебічного розвитку. Хоча і важко пізнати природу дитини, писав він, але все ж таки вона може бути пізнана, бо «всякая тайна имѣет свою обличительную тѣнь»²⁷. Спостерігаючи життя малих дітей, особливо за їх грою, можна поступово вивчити природні задатки дітей і відповідно до них будувати процес виховання.

Сковорода попереджував вихователів не робити помилкового висновку про відсутність будь-яких здібностей у їх учнів, якщо вони не виявили хисту у якійсь певній галузі. Просто їх навчали «неспорідненій» справі. Але, якщо таким учням підібрати заняття відповідно їх природним здібностям, вони незабаром досягнуть успіхів. Підтверджуючи це положення прикладами із своєї педагогічної практики, він писав: «Нѣкоторый молодчик был моим учеником. Дитина подлинно рожден к человекѣлюбію и дружбѣ, рожден все честное слышать и дѣлать. Но не рожден быть студентом. С удивленіем сожалѣл я о его остоленбѣлости. Но как только он отрѣшился к механикѣ, так вдруг всѣх удивил своим понятіем без всякаго руководителя»²⁸.

Сковорода відстоював необхідність виховання дітей у дусі гуманізму і демократизму, виховання в них почуттів пал-

²⁵ Григорій Сковорода, т. I, стор. 518.

²⁶ Рукоп. отд. ГБИЛ, ф. № 4771, л. від 11. XII 1800 р.

²⁷ Григорій Сковорода, т. I, стор. 344.

²⁸ Там же, стор. 327.

кого патріотизму і любові до свободи. Він надавав особливого значення вихованню таких моральних якостей, як чесність, правдивість, відвертість, скромність, цнотливість, безкорисливість, тверезість. Філософ рішуче засуджував обжерливість, пияцтво, користолюбство, статеву розбещеність, які, за його глибоким переконанням, не лише шкодять здоров'ю і скорочують життя, але й підривають репутацію носіїв цих вад в очах народу. «Поки ти будеш додержуватися тверезості,— писав він своєму учневі М. Ковалінському,— доти будеш впевнений в тому, що у тебе зберігаються і здоров'я, і соромливість, і репутація — найцінніші *скарби*» ²⁹.

Український філософ мріяв про таке виховання, яке б не залишало у свідомості дітей місця для релігійного марновірства і забобонів. Він гнівно засуджував духівництво за те, що своїми проповідями про загробні муки воно навіює дітям почуття страху і цим самим травмує їх незміцненілу психіку. Мислитель вимагав виховувати у дітей оптимістичне світовідчуття. Помітивши у свого учня М. Ковалінського страх перед покійниками, він прагнув викоринити ці негативні емоції: бесідував з ним, водив вночі на кладовище. Надаючи великого значення дружбі у житті людей як «основанія, союза и вѣнца общества», мислитель ратував не лише за те, щоб діти виховувалися у душі дружби між народами, а й за те, щоб вихователі вчили своїх вихованців обирати для себе справжніх друзів. Відповідаючи на запитання, з ким дружити, Сковорода писав: «Обирати слід щирих, постійних і простих. Про щирю душу кажуть, що вона не заздрісна, не злобна, не підла. Прості — не дурні, але відкриті, не брехливі, не облудні і пусті» ³⁰.

Сковорода вчив, що справжньої дружби не може бути між морально зіпсованими людьми. «Бо як гниле дерево не склеюється з іншим гнилим деревом, так і між негідними людьми не виникає дружба» ³¹. Філософ закликав уникати дружби з хитрими підлесниками, які подібно вороні, прикрашеній чужим пір'ям, можуть напнути на себе машину друга. Він писав: «Нема нічого небезпечнішого, ніж підступний ворог, але немає нічого більш отруйного від удаваного друга» ³².

²⁹ Там же, т. II, стор. 309.

³⁰ Там же, стор. 263.

³¹ Там же, стор. 254—255.

³² Там же, стор. 358.

Сковорода твердив, що дружба полягає не в тому, щоб «в одніх стѣнах собратся по телѣсным чучелам, сердцами же разбрестися, желаніями и совѣтами поразнится, как небо от земли»³³. «Дружбы,— писав він,— нельзя выпросить, ни купить, ни силой вырвать». Справжня дружба між людьми може виникнути лише у «споріднених» праці на основі спільних інтересів і ідейної близькості. Таку дружбу філософ характеризував словами народного прислів'я: «Наше добро ни в огнѣ не горит, ни на водѣ не тонет». Не без впливу своєї довголітньої дружби з Сковородою М. Ковалінський писав своєму сину Іллі: «...Ось, дорогой мій, найкраще придбання для життя — друзі: їх потрібно вишукувати чесністю, послугами, справністю, добросердечністю; обирати по доброму серцю і поважати їх всіляко»³⁴.

Філософ підкреслював необхідність виховання волі, яке, на його думку, може бути досягнуто на основі розвитку мислення. Воля і мислення тісно пов'язані. Вольовою людиною може бути лише той, хто пізнав суть справжнього щастя, уміє відрізнити його від хибного і може мобілізувати свою волю і енергію для досягнення завітної мети. Він високо цінив твердість характеру і наполегливість у подоланні труднощів і вказував на те, що саме наш народ має такі якості.

Сковорода радив не оцінювати людину за її зовнішніми якостями. Він писав: «Не суди по лицу ничего, никого ни себе»³⁵. «Сердце и нравы человекскіи, кто он таков, свидетельствовать должны,— писав філософ,— а не вишніи качества. Древо от плодов познавается»³⁶.

У міркуваннях мислителя про моральне виховання є й слабкі сторони, які зумовлені обмеженістю деяких положень його етики і розроблених ним морально-етичних принципів. До них у першу чергу слід віднести абстрактний, позакласовий принцип «навчити вдячності», заклик до обмеження матеріальних потреб і взагалі бажань людини. Ці й інші слабкості пояснюються тим, що Сковорода не міг повністю порвати з релігійною мораллю.

Важливе місце у системі формування всебічно розвиненої людини Сковорода відводив естетичному вихованню. Високо оцінюючи роль мистецтва у житті людини, він пи-

³³ Григорій Сковорода, т. II, стор. 460.

³⁴ Рукоп. отд. ГБИЛ, ф. № 4771, л. від 1. X 1801 р.

³⁵ Григорій Сковорода, т. I, стор. 508.

³⁶ Там же, т. II, стор. 105.

сав: «Щаслив, хто родився... к пиктурѣ (живопису.— *М. Р.*), к архитектурѣ... Я их благословенную, яко природную, школу... блажу и поздравляю»³⁷. Філософ визнавав велике пізнавальне і виховне значення «музыки с своими буими сестрами»³⁸. Відзначаючи великий емоційний вплив музики на людину, він підкреслював: «Музыка великое врачество во скорбех, утѣха же в печали и забава в щастіи»³⁹. Сковорода і сам був людиною великої музикальної культури. Він був композитором, співаком, грав на кількох музичних інструментах.

Вирішальну роль у вихованні всебічно розвиненої особи філософ відводив школі, вчителю. Він виступав за те, щоб учителями були люди з народу, добре освічені і виховані, які постійно підвищують свій культурний рівень і педагогічну майстерність. «Долго сам учись,— писав Сковорода,— если хочешь учить других»⁴⁰. Він вважав, що вчитель повинен мати «сродность» до педагогічної роботи, любити свою професію, бути прикладом для своїх учнів, людиною, у якої слово не розходиться з ділом, бо «нелзя построить словом, если тое ж самое разорять дѣлом»⁴¹. Разом з тим, він підкреслював, що у вихованні своїх дітей повинні брати активну участь і батьки. Філософ писав: «Родители суть наши лучшие учителя»⁴². Між школою і батьками повинен існувати повний контакт.

Український філософ був палким прихильником загальнодоступного і безплатного навчання дітей обох статей. У творі «Благодарный Еродій» він яскраво показав, що існуюча система освіти поставлена на службу багатим і знатним, викрив її антипедагогічну суть і відкрито захищав демократичну систему виховання. Демократичний характер поглядів Сковороди на освіту особливо впадає в очі при співставленні їх з висловлюваннями «просвещенной» імператриці Катерини II, яка писала Б. М. Салтикову: «Черні не слід давати освіту, бо коли буде знати стільки ж скільки Ви та я, то не буде підкорятись нам в такій мірі, в якій підкоряється тепер»⁴³.

³⁷ Григорій Сковорода, т. I, стор. 326.

³⁸ Там же, стор. 222.

³⁹ Там же, стор. 495.

⁴⁰ Там же, стор. 353.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же, стор. 363.

⁴³ Цит. за книгою А. И. Желвакова «Хрестоматия по истории педагогики» т. IV, ч. I, 1938, изд. 2-е, стор. 197.

Вимога Сковороди вчити дітей самостійно мислити, критично ставитися до офіційних авторитетів також йшла всупереч настановам уряду і церкви, які вимагали виховувати покірних слуг царя і вірних чад церкви. Настанови ці виражені в «Заповіті» Катерини II своєму сину Павлу Петровичу. «З роздумуючим народом,— писала вона,— неможливо діяти по своєму бажанню... Не давай народу часу на роздумування. Він не створений для цього. Він не повинен роздумувати. Нічого не може бути важче, ніж управляти народом, який вимагає у всьому звіту. Він повинен трудитися і мовчати» ⁴⁴.

Сковорода і в своїх педагогічних поглядах виступав як полум'яний патріот, який гаряче любив свою батьківщину. Засуджуючи виховання космополітичного нігілізму, він також негативно ставився і до шовінізму. Виступаючи проти націоналізму, філософ писав: «Мудрому чоловіку весь мір есть отечеством: вездѣ ему и всегда добро» ⁴⁵.

Український філософ був не лише видатним мислителем XVIII ст., просвітителем-демократом, поетом, культурним діячем, але й видатним теоретиком в галузі педагогіки, чудовим педагогом-новатором. Його педагогічним поглядам властиві гуманізм і демократизм, палкий патріотизм і народність. Сковорода вимагав уважного ставлення до особи дитини, закликав розвивати в ній кращі риси, властиві нашому народу, глибоко вірив у силу науки і освіти.

Педагогічні погляди Сковороди загалом були історично обмежені. Однак висловлені у його творах прогресивні ідеї і думки мали великий вплив на розвиток вітчизняної педагогічної думки. Деякі методичні поради, як наприклад, необхідність будувати педагогічний процес з урахуванням психофізичних особливостей дітей, не втратили свого значення і для наших днів. Деякі думки філософа про виховання, зокрема про моральне виховання вільної, всебічно розвиненої особи, співзвучні з вимогами педагогіки нашого часу.

⁴⁴ Див.: «Труды Киевской духовной академии», 1868, т. III, стор. 130—131.

⁴⁵ Григорій Сковорода, т. II, стор. 137.

Дворянсько-буржуазні вчені та сучасні реакційні історики філософії, які перекрутили світогляд Сковороди, виявились неспроможними дати правильну оцінку значення його філософської спадщини та її ролі в розвитку філософської думки на Україні.

Безпорадність дворянсько-буржуазної історіографії в оцінці історичних заслуг Сковороди яскраво виразила О. Я. Єфименко, яка у зв'язку із сторіччям від дня його народження писала: «... ми ніби пам'ятаємо, а з другого боку, ніби зовсім забули Сковороду; чітко відчуваємо, що треба шанувати його пам'ять, і неясно усвідомлюємо, за що ми його повинні шанувати». Пояснюючи причини цієї, за її словами, «дивної обставини», вона далі писала: «Очевидно, природа зробила по відношенню до Сковороди помилку: він з'явився не в слушний час і не в належному місці»¹. О. Я. Єфименко при цьому визнавала, що «пам'ять народу про нього виявилася міцнішою, ніж пам'ять культурного класу. В той час, як нащадки дворянських родів Слобідської України, тих, які колись гордились дружбою Сковороди, ледве пам'ятають його ім'я і, може, кілька анекдотів; народ же досі живе сквородинською духовною спадщиною»².

У відношенні до пам'яті філософа-демократа, як це видно із наведених цитат, чітко виявились класові позиції його

¹ «Южная Русь», СПб, 1905, т. II, стор. 237.

² Там же, стор. 256.

го нащадків. Якщо народ дбайливо зберігав у своїй пам'яті ім'я свого талановитого сина, то не в інтересах панівних класів та їх ідеологів було турбуватися про збереження в пам'яті того, хто вихваляв свободу, морально засуджував кріпацтво та царизм і закликав до створення нового суспільного ладу.

Перефразуючи слова О. Я. Єфименко, можна сказати, що природа не зробила помилки відносно Сковороди: він з'явився у належний час і в потрібному місці. Філософ був сином свого віку. Він жив і творив в умовах української та загальноросійської дійсності XVIII ст., і його світогляд відбив у собі суперечності того періоду історії.

У працях дворянських та буржуазних вчених теоретичне значення філософської спадщини Сковороди принижується. Багата творча спадщина філософа не розкривається у всій її багатогранності, а його вплив на розвиток філософської думки на Україні, не говорячи вже про Росію, заперечується. Типовою у цьому відношенні є точка зору буржуазного історика філософії А. Введенського, який у статті «Доля філософії в Росії» писав: «Цілком справедливо вважати Сковороду першим російським філософом, ... але для розвитку російської філософії Сковорода пройшов без сліду, ... його вплив мав чисто місцевий характер»³.

Але й ті буржуазно обмежені автори, які говорять про вплив Сковороди на сучасників і нащадків, перекидують його дійсну роль у суспільному житті України та Росії. Що ж торкається церковників, то вони намагаються вихлостити соціальний зміст його творчості та просвітительської діяльності, а самого філософа представити в ролі християнського проповідника. Так, наприклад, автор біографічного нарису А. К. твердив, що Сковорода нібито «вчив народ поміркованості, моральним правилам і предметам віри, навіваючи йому поняття про душу, загробне життя»⁴. Церковнику, який ховався за ініціалами «А. К.», було невтямки, що якби філософ вів з народом «душерятівні» бесіди, подібні до тих, які ведуть сільські попи, то його ім'я не користувалось би такою великою популярністю в народі і про нього знали б не далі церковного приходу. Сковороду знали і поважали на великій території Росії саме тому, що у своїх бесідах і творах він говорив і писав

³ «Вопросы философии и психологии», 1898, кн. 42(2), стор. 320.

⁴ «Воронежский литературный сборник», 1861, вып. I, стор. 251.

не про загробне життя, а про світ земний, в якому існувала соціальна несправедливість, і народ мріяв про щасливе майбутнє.

Український націоналіст П. Куліш перетворив Сковороду в безневинну ікону. Просвітитель-демократ і визначний громадський та культурний діяч зображений ним мучеником за «святую» правду, гідним тернового вінка. У відомій уже нам поемі Куліш писав:

Між тисячей подвижник новий,
Ти носиш свій вінок терновий
Мов хто — корону золоту;
Бо мучився за правоту,
Страдаєш і, мов ангел тихий ⁵.

Цей «іконопис» Куліша припав до душі багатьом дворянсько-буржуазним авторам і особливо буржуазно-націоналістичним фальсифікаторам. П. Куліш також по-наклепницьки твердив, що Сковорода, як філософ, нібито забутий, і його твори ніхто не читає. Йому належать слова:

Як у Сахарі тільки й знає
Верблюди прожити без води
Так тільки вчена миш читає
В нас письменна Сковороди ⁶.

Сучасні буржуазно-націоналістичні фальсифікатори, повторюючи вигадки одного із ідеологів українського націоналізму П. Куліша про те, що Сковорода забутий, намагаються виставити себе в ролі відроджувачів його ідейної спадщини. Так, досить відомий Д. Чижевський писав: «Таким чином, ми можемо з повним правом говорити, що Сковороду... забули. Але ситуація така, що нашим часам довелося *знову відкривати* Сковороду» ⁷. Українські націоналісти не приховували того, що вони «знову відкритого» Сковороду прагнули пов'язати з німецькою середньовічною містикою. Фальсифікатор Чижевський про це прямо писав: «Прийшов, здається, час, коли Сковорода може стати й назверх, для чужинців, типовим представником українського духа,— бо й на Заході росте увага до тих саме течій духовної історії, з якими зв'язаний Сковорода» ⁸.

⁵ П. Куліш. Соч., т. III, стор. 368.

⁶ Там же, стор. 339.

⁷ Д. Чижевський. Філософія Г. С. Сковороди, стор. 178—179.

⁸ Там же, стор. 179.

Із тим, як виглядає Сковорода, «відроджений» Чижевським та іншими філософствуючими націоналістами, ми вже детально познайомились. Мислитель у них виявився відірваним і від попереднього періоду історії української культури, в тому числі філософської думки, і від наступної історії. Він виступає у них в ролі зв'язуючої ланки між філософською думкою слов'янських народів і західною містикою. І як би буржуазно-націоналістичні фальсифікатори не прикривалися псевдонауковою фразеологією, в усіх їх писаннях з історії філософської думки на Україні як тодішніх, так і в теперішніх добре видно їх справжнє обличчя слуг імперіалістичної реакції.

Ми не знаходимо об'єктивної оцінки філософської спадщини Сковороди та історичних заслуг українського мислителя не лише в писаннях буржуазно-націоналістичних фальсифікаторів, але навіть і в працях добросовісних буржуазних учених (О. Я. Єфименко та ін.).

Треба також відкинути, як позбавлене підстави, твердження деяких дослідників про те, що ідейний шлях Сковороди нібито характеризується поступовим поправлінням його поглядів, посиленням у його світогляді містицизму за рахунок відмови від раціоналізму і сенсуалістично-емпіричних елементів, зростанням антигромадських настроїв і навіть повним розривом із суспільством та замиканням у своєму «духовному монастирі».

Не можна погодитися і з тими авторами, які, твердячи, що наявні у світогляді Сковороди консервативні сторони ним не переборювались, тим самим фактично заперечують його ідейний розвиток. Так, наприклад, П. С. Шкурінов твердить, що нібито «консервативні сторони світогляду мислителя України... з роками ставали більш виразніше»⁹. Таке твердження П. С. Шкурінова рівнозначне запереченню ним того, що Сковорода, переборюючи (хоч і не переборовши до кінця) слабкі сторони свого світогляду, ідейно зростав і йшов вперед по шляху повного розриву із феодално-церковною ідеологією.

Справді наукове значення творчої спадщини Сковороди і його роль у розвитку філософської думки на Україні можуть бути розкриті лише з позицій марксизму-ленінізму. При цьому ми повинні керуватися вказівками В. І. Леніна

⁹ П. С. Шкурінов. Мироззрение Г. С. Сковороды, изд-во Моск. ун-та, 1962, стор. 77.

про підхід до оцінки заслуг діячів минулого. «Історичні заслуги судять не по тому, чого *не дали* історичні діячі в порівнянні з сучасними вимогами, а по тому, що вони *дали нового* в порівнянні з своїми попередниками»¹⁰. Із цієї вказівки В. І. Леніна випливає важлива методологічна вимога, яка полягає в тому, щоб у творчості Сковороди були виділені нові, прогресивні ідеї та положення, які рухали вперед філософську думку на Україні; було показано, що саме в світогляді мислителя нове в порівнянні з його ідейними попередниками.

Сковорода, як було вказано, зробив значний крок вперед у розвитку прогресивної філософської та суспільно-політичної думки на Україні і справив благотворний вплив не тільки на своїх сучасників, але й на наступні покоління передових діячів та мислителів України та Росії.

Про вплив, який справляв Сковорода на сучасників із числа передової інтелігенції і через них — на розвиток української культури, видно на прикладі визначного вченого і громадського діяча України В. Н. Каразіна. Він особисто знав Сковороду, називав його «істинним філософом»¹¹ і високо оцінював його роль у розвитку вітчизняної філософії. У листі до видавця «Молодика» Бецького від 21 березня 1842 р. В. Н. Каразін писав, що «ми під чубом і в українській *свитці*» мали свого видатного філософа¹². Відкриття Харківського університету, яке відбулося при найдіяльнішій участі В. Н. Каразіна і було великою подією у культурному житті України, на думку деяких вчених минулого століття, було підготовлено багаторічною творчою діяльністю Сковороди. Г. П. Данилевський прямо вказував, що справа Каразіна була так легко закінчена тому, що перші із тих, хто вніс гроші для заснування Харківського університету, «були переважно непомітно підготовлені до цього: це були все або *учні*, або *близькі знайомі* та друзі Сковороди»¹³.

Тепло згадував філософа Т. Г. Шевченко у посланні до Козачковського. У повістях «Близнецы», «Прогулка с удовольствием и не без морали» та в деяких інших творах можна встановити вплив етичних та педагогічних ідей Ско-

¹⁰ В. І. Ленін. Твори, т. 2, стор. 160.

¹¹ В. Н. Каразін. Сочинения, письма и бумаги. Харьков, 1910, стор. 754.

¹² Див.: там же, стор. 913.

¹³ «Основа», 1861, № 8—9, стор. 69.

вороди на виховання і поведінку їх позитивних героїв. У передмові до нового видання «Кобзаря» (1847) Шевченко, порівнюючи Сковороду з шотландським народним поетом Бернсом, українськими письменниками Квіткою-Основ'яненком та Гулаком-Артемовським, писав, що «Бернс все-таки поет народний і наш Сковорода був би таким», як би для цього були необхідні умови.

І. Я. Франко назвав Сковороду «предтечею» «нової епохи південно-російської літератури, свідомо народної і свідомо демократичної»¹⁴. У статті «Південно-російська література» він дав глибокий аналіз літературної творчості Сковороди і розкрив її найхарактерніші риси, які справили вплив на представників нової української літератури. І. Я. Франко характеризував Сковороду як «людину із європейською освітою», «предтечу Крилова і Гребінки»; він писав: «Його проповідь життєрадісної гуманності мала вплив на відроджувачів української літератури, Котляревського та Квітку»¹⁵. І. Франко назвав Сковороду «першим глашатаєм глибокого гуманізму», який «робиться основою всіх кращих творів української літератури ХІХ ст.»¹⁶. Характеризуючи суперечливість Сковороди як письменника, у якого новий гуманістичний і демократичний зміст виражений у старій літературній формі, він образно називав його «старим міхом, налитим новим вином»¹⁷.

Радянські дослідники літературної спадщини Сковороди П. Г. Тичина, М. Рильський, П. М. Попов, О. І. Білецький та інші встановили вплив внесених Сковородою в українську літературу демократичних та гуманістичних принципів на творчість Котляревського, Гулака-Артемовського, Білецького-Носенка та інших українських письменників.

Сковорода справив вплив на російського письменника В. В. Капніста. Він переклав на російську мову вірш Сковороди «Ой ти, птичко жолтобоко», в якому в алегоричній формі намальована картина самодержавно-кріпосницької дійсності. Вірш Капніста «Чижик» є переспівом сквородинського віршу «Ой ти, птичко жолтобоко»¹⁸.

¹⁴ «Радянське літературознавство», 1958, № 2, стор. 123.

¹⁵ «Энциклопедический словарь», т. 81, стор. 307.

¹⁶ Там же, стор. 308.

¹⁷ «Записки Наукового товариства ім. Шевченка», 1895, т. V, кн. I, стор. 79.

¹⁸ Див.: Ф. Я. Шолом. Російсько-українські літературні зв'язки після возз'єднання України з Росією. «Наукові записки», т. XIII, вип. 2, 36. філол. фак-ту № 6, Вид-во КДУ, 1954.

Літературна творчість Сковороди привертала увагу М. Лєскова, М. Коцюбинського, М. Горького та інших російських і українських письменників. Як встановив С. Балухатий, байки Сковороди, з якими М. Горький ознайомився по надрукованому у 1894 р. виданню його творів під редакцією Д. І. Багалія, вплинули на образну систему та характер викладу «Пісні про Сокола», яка вийшла з друку у 1895 р.¹⁹

Великий інтерес до особи українського мислителя та його світогляду виявляв Л. М. Толстой. А. Измайлов у статті «Дві легенди (Лев Толстой і Григорій Сковорода)» писав про розмову з Толстим, підчас якої було порушено питання про українського філософа. Толстой говорив про Сковороду: «Багато в його світогляді є дивовижно близького мені. Я недавно ще раз перечитав його. Мені хочеться написати про нього. І я це зроблю. Його біографія, мабуть, ще краща за його твори, але які гарні й твори»²⁰.

Як видно із матеріалів, опублікованих у повній збірці творів Л. М. Толстого²¹, письменник у травні 1907 р. написав популярну статтю «Г. С. Сковорода», яка, однак, не була ним опублікована і залишилась у рукопису. Із статті видно, що Толстой виявив особливий інтерес до етики Сковороди і виключно високо цинив життя мандрівного філософа, нерозривне із життям народу. Толстой писав, що Сковорода «залишив по собі [і] своєму житті і добру пам'ять, і мудре вчення про те, як не треба жити і як треба жити, щоб одержати істинне благо»²².

У творах українського філософа розвивалася низка ідей, які були близькими чи співзвучними тим ідеям, які відстоював Толстой у своїй художній творчості. Сковорода був близький Толстому вільнодумством, демократичними та гуманістичними принципами свого світогляду, прагненням знайти шляхи до здійснення на землі загального щастя, негативним ставленням до християнської ортодоксії та державної церкви, засудженням релігійного марновірства, ідеєю природовідповідного виховання, вихвалянням дружби між народами та ін. Сковорода міг імпонувати Толстому і слаб-

¹⁹ Див.: П. М. Попов. Григорій Сковорода. Життя і творчість, стор. 142.

²⁰ «Русское слово», 1910, № 253.

²¹ Див.: Л. Н. Толстой. Полное собрание сочинений. Юбилейное издание (1828—1928), т. 40, стор. 406—412.

²² Там же, стор. 406—407.

кими сторонами свого світогляду. Однак треба відкинути, як позбавлені підстави, спроби деяких авторів (Д. І. Багалій, В. Ерн, П. І. Житецький, В. П. Петров та ін.) провести паралель Сковорода—Толстой шляхом приписування українському філософу теорій «опрощення» та «нероблення».

Хибність підходу згадуваних вище авторів, на нашу думку, полягає в тому, що вони намагаються встановити схожість і близькість у деяких відношеннях світогляду Сковороди і Толстого, обходячи питання про соціальне джерело, яке живило їх творчість. Наслідком такого підходу є довільне тлумачення ними тих чи інших висловлювань мислителів і поверхові паралелі та порівняння, які неминуче приводять до перекручення їх світогляду.

Для пояснення того, чому в світогляді Сковороди і Толстого виявились схожі риси, треба звернутись до статей В. І. Леніна про Толстого, в яких дано глибокий аналіз і оцінка художньої творчості письменника та його світогляду («Лев Толстой, як дзеркало російської революції», «Л. М. Толстой» і інш.). Саме в ленінських статтях про Толстого можна знайти методологічні настанови до розв'язання цього питання.

Світогляд обох мислителів, на нашу думку, мав одне соціальне джерело, яким було патріархальне селянство. Але Сковорода і Толстой відбили у своїй творчості становище патріархального селянства, сильні і слабкі сторони селянського руху в різні періоди історичного життя Росії. У творах Сковороди відбилася та смуга історичного життя, коли кріпосницькі відносини ще продовжували розвиватися і в другій половині XVIII ст. досягли свого найвищого ступеня, а елементи капіталістичного укладу зростали повільно і тому головним ворогом патріархального селянства був поміщик. У творах же Толстого відображена епоха підготовки першої російської революції, коли на порядок дня стало питання про знищення залишків кріпосництва у землеробстві, коли на патріархального селянина почав насуватися новий ворог — капіталізм, який ніс із собою всі лиха «епохи первісного нагромадження». Саме в цьому, на нашу думку, треба шукати глибокі причини існування як схожих рис, так і відмінностей в ідеологічних позиціях Сковороди і Толстого.

При аналізі світогляду Сковороди і Толстого, звичайно, повинні бути також враховані особливості їх ідейного роз-

витку, специфіка їх інтересів, талант художника слова, глибина проникнення в сутність навколишніх явищ та інш. Відмінності в їх ідеологічних позиціях позначалися як на філософській проблематиці, яку вони розробляли, так і на розв'язанні ними соціально-філософських і філософсько-релігійних питань.

Таким чином, ленінська оцінка творчості Толстого, розкриття В. І. Леніним «кричущих суперечностей» у світогляді письменника ²³ як відображення суперечливих умов життя патріархального селянства в епоху підготовки в Росії буржуазно-демократичної революції допомагають не тільки правильно оцінити творчість Сковороди, але й науково розв'язати питання про схожість деяких рис у світогляді мислителів ²⁴.



Ім'я Сковороди було відоме за межами України та Росії. Рукописи його творів збирали вчені багатьох країн і зберігали як дорогоцінні реліквії. Ось чому автографи та рукописні списки творів Сковороди виявилися у різних країнах. Так, наприклад, автограф невідомого листа Сковороди Я. Правицькому від 5 травня 1785 р. був виявлений у 1958 р. у літературній спадщині відомого чехословацького письменника Франтішека Челяковського (1799—1852). Один із рукописів твору «Наркісс» був вивезений О. Хаждеу до Румунії і зараз зберігається в університетській бібліотеці м. Ясси ²⁵.

Видані в Росії твори Сковороди потрапляли і в інші країни. Дослідники встановили, що першовидання 1806—1861 років поступали і на Закарпаття, яке входило тоді в склад Угорщини, і знаходили там читачів серед місцевої інтелігенції. Вплив деяких прогресивних ідей Сковороди простежується у творчості відомого культурного діяча минулого століття О. Духновича ²⁶.

²³ Див.: В. І. Ленін. Твори, т. 15, стор. 172.

²⁴ Докладніше про це див.: М. П. Редько. До питання про історичну паралель Г. С. Сковорода—Л. М. Толстой. «Матеріали ХХІ наукової конференції Ужгородського університету». Вид-во КДУ, К., 1967.

²⁵ Див.: П. М. Попов. Григорій Сковорода. Життя і творчість, стор. 165.

²⁶ Див.: В. Микитась. Григорій Сковорода. Газ. «Закарпатська правда» за 2 грудня 1962 р.

Із зарубіжних країн, в яких тепер проявляється інтерес до світогляду українського філософа, треба насамперед назвати Чехословаччину, Польщу, Румунію, Угорщину.

У праці відомого чеського вченого Яна Махала, яка вийшла у 1922 р. у Празі і була присвячена питанню порівняльної історії слов'янських літератур, зроблена одна із перших спроб визначити місце Сковороди серед мислителів слов'янських народів. У збірці «Вічна дружба», виданій у 1955 р. у зв'язку із 300-річчям возз'єднання України з Росією опублікована стаття Мирослава Готліба, в якій міститься коротка характеристика світогляду Сковороди²⁷.

У виданій в 1939 р. в Польщі збірці «Проблеми східної Європи» опублікована стаття Чеслава Ястшембеца-Козловського «Григорій Сковорода, український мислитель»²⁸. Тепер у Польщі вивчають Сковороду М. Якубець та Зволинський.

У Румунії в період 1930—1959 рр. опубліковано кілька праць, присвячених одному з перших дослідників творчості Сковороди О. Хаждеу, в яких автори торкаються і світогляду Сковороди. Серед них являє інтерес стаття Тр. Іонеску-Нишкова «Григорій Сковорода та філософські праці Олександра Хаждеу»²⁹. Автор статті пише про вплив Сковороди на формування філософських поглядів О. Хаждеу і торкається питання про аутентичність рукописів, цитованих О. Хаждеу у його статті, опублікованих в «Телескопі».

Про інтерес до творчості Сковороди в Закарпатті та Угорщині свідчать такі, наприклад, факти, як вихід у 1943 р. брошури С. Штефуровського «Сковорода Григорій Савич»³⁰ і в 1963 р. книги Лайоша Тарди «Історія Токайської місії по закупленню вина (1733—1798)»³¹, в якій говориться про

²⁷ Див.: Miroslav Gottlieb. K vyvoji pokrokového ukrajinského myšlení a jeho vztahů k vztahů k české demokratické kultuře. Večna družba. Praha, 1955.

²⁸ Див.: Jastrzębiec-Kozłowski Cz. Grzegorz Skoworoda, myśliciel ukraiński. „Problemy Europy wschodniej“, № 2, 3, Warszawa, 1939.

²⁹ Див.: Тр. Ионеску Нишков. Григорий Сковорода и философские работы Александра Хаждеу. Romanoslavica, II. Доклады, сообщения и статьи в честь IV-го международного съезда славистов в Москве. Bukurești, 1959.

³⁰ Див.: Stefurovszky I. Szkovoroda Hrihorij Szávics. Ungvár, 1943.

³¹ Див.: Tardy L. A tokaji Borvásárló Bizottság története. (1733—1798). Rákóczi múzeum. Sárospatak. 1963.

Сковороду як про першого представника угорсько-українських культурних зв'язків.

Про Сковороду знають і про нього опубліковані статті і замітки у Німеччині, Франції, Англії, Італії, Швейцарії, США і інших країнах.



Не можна погодитися з тими авторами (Д. І. Багалій, В. Білий та ін.), які твердять, що філософська спадщина Сковороди має лише історичний інтерес і що для нашого часу вона нібито повністю втратила своє значення. Немарксистський підхід таких авторів до оцінки творчої спадщини Сковороди не дозволяв їм виділити в ній прогресивні ідеї, які міцно ввійшли в історію філософської думки на Україні і продовжують відігравати позитивну роль і в наш час.

Радянським людям, які здійснюють під керівництвом Комуністичної партії будівництво найгуманнішого суспільства, Сковорода близький насамперед своїм гуманізмом. Гуманізм українського філософа не можна, звичайно, ототожнювати з вищою формою гуманізму, якою є ідеологія комунізму. Ще на початку своєї революційної діяльності Маркс і Енгельс писали, що «реальний гуманізм» — це комунізм³². Гуманізм Сковороди не був пов'язаний з революційною боротьбою за перебудову суспільних відносин і тому мав абстрактний характер. Лише марксизм вказав шляхи для здійснення реального гуманізму.

Нашому часу, коли у зв'язку з розв'язанням завдання комуністичного виховання всіх трудящих СРСР зростає роль моральних начал у житті суспільства, особливо співзвучні цінні думки Сковороди про виховання серця, моральне виховання. У моральний Кодекс будівника комунізму включені такі основні загальнолюдські моральні норми, які український філософ, як і інші прогресивні мислителі минулого, відстоював у своїй етиці — відданість батьківщині та виконання перед нею обов'язку, трудолюбство, людяність, скромність, чиста совість, непримиренність до несправедливості, дармоїдства, кар'єризму, користолюбства, дружба і братерство народів, нетерпимість до виявів націоналізму та релігійної ворожнечі.

³² К. Маркс і Ф. Енгельс. Твори, т. 3, стор. 65.

Сковорода належав до тих видатних прогресивних мислителів, які століттями шукали шляхи до щасливого життя у моральній сфері. Він наївно вірив, що шляхом морального вдосконалення та освіти людей можуть бути перебудовані суспільні відносини на основі «сродної» праці. Це була ідеалістична утопія. Лише марксизм, відкривши закони суспільного розвитку, вказав шляхи перебудови суспільних відносин і морального вдосконалення людей і, таким чином, поставив розв'язання проблеми щастя, проблеми морального вдосконалення людей на реальний ґрунт.

Мрії прогресивних мислителів минулого про здійснення на землі загального щастя чужі експлуататорським класам. Вони близькі і зрозумілі народам, які будують соціалізм та комунізм, а також трудящим капіталістичних країн, що ведуть боротьбу за повалення влади капіталу, за щасливе майбутнє своєї батьківщини.

В епоху будівництва соціалізму і комунізму збуваються віковічні мрії багатьох тисяч поколінь пригнобленого і знедоленого людства. Лише в комуністичному суспільстві люди знаходять своє справжнє щастя. З перемогою комунізму у всесвітньому масштабі будуть знищені причини, що породжують війни, на землі настане вічний мир і розквітне дружба між народами. Про настання такого щасливого часу мріяли краді уми людства, серед яких гідне місце займає видатний мислитель слов'янських народів Сковорода.

Український народ, який разом з усіма народами Радянського Союзу під керівництвом Комуністичної партії успішно будує комуністичне суспільство, пам'ятає, поважає і високо цінить свого талановитого сина Григорія Савича Сковороду, який у важкий час життя при самодержавно-кріпосницькому ладі підтримував віру трудящих у світле майбутнє своєї батьківщини, у здійснення на землі загального щастя.

З М І С Т

Вступ	3
-----------------	---

Розділ перший

ІСТОРИЧНІ УМОВИ І ОСОБЛИВОСТІ ФОРМУВАННЯ СВІТОГЛЯДУ Г. С. СКОВОРОДИ

1. Історична обстановка	21
2. Життєвий шлях і творча діяльність Г. С. Сковороди . . .	37
3. Формування світогляду	64

Розділ другий

ФІЛОСОФІЯ СКОВОРОДИ

1. Теорія «двох натур»	91
2. Матерія і форма	104
3. Сутність і явище	116
4. Людина — центральна проблема філософії Г. С. Сковороди	124
5. Теорія пізнання	135

Розділ третій

СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНІ ТА СОЦІОЛОГІЧНІ ПОГЛЯДИ Г. С. СКОВОРОДИ

1. Просвітитель-демократ і гуманіст	156
2. Теорія «сродності». Соціальний ідеал	173

Розділ четвертий

ЕТИКА

1. Основні положення етики Сковороди та морально-етичні принципи	189
2. Вчення про загальне щастя	200

Розділ п'ятий

АТЕЇСТИЧНА ТЕНДЕНЦІЯ

У СВИТОГЛЯДІ СКОВОРОДИ 215

Розділ шостий

ПЕДАГОГІЧНІ ПОГЛЯДИ 241

Висновки 251

Николай Павлович Редько

МИРОВОЗЗРЕНИЕ Г. С. СКОВОРОДЫ

(На украинском языке).

Редактор Т. Кобржицька. Художник Ю. Кучабський. Технічний редактор А. Маляко. Коректор І. Батизи.

БГ 09843. Здано на виробництво 21. III 1967 р. Підписано до друку 9. VIII 1967 р. Формат 84×108¹₃₂. Папір № 2. Паперов. арк. 4,125. Умов. друк. арк. 13,86 + 1 вкл. Обл.-вид. арк. 14,43. Тираж 2 000. Ціна 98 коп. Зам. 450.

Видавництво Львівського університету. Львів, Університетська, 1.

Друкоffsetна фабрика «Атлас» Комітету по пресі при Раді Міністрів УРСР. Львів, Зелена, 20.

98 коп.

ВИДАВНИЦТВО
ЛЬВІВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ
1967